مجرب است پیش از شروع در مطالعه باید خواند

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم زدني علما وفهما
يا كاشف المشكلات ويا عالم السر والخفيات اكشف الحجب عن
وجوه هذه المعاني ان اطلع الى فضية المسائل واحفظني
عن ~~المحا~~ الخطاء والضلال انك انت الموفق وانت علام الغيوب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله دافع درجات العارفين الى ذروة العلاء ومبسط مناذل اهل الى اسفل درك الشقاء ومفضل مداد العلماء على دماء الشهداء اذ بانوار مصابيح افكارهم يتجلى غياهب الظلماء وبنتائج ابكار اذهانهم تنكشف جلابيب العمى احمده على ترادف الآلاء وتواتر النعماء وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى وعترته الائمة الاطهار

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك حمدا لا يبلغه حصره ولا يحصر قدره ولا يفنى ذكره ولا ينقطع نشره ولا يتناهى عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا انت شهادة موجبة لحلول الاجر مبالغة في الابتهال لغفران الذنوب خالية من الشك والارتياب واصلي على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم الدين ولما كان الناظر في علم الاصول يعرف الفقه الى عن احاطة واتقان النظر فيه والبحث عن اسانيده وادلته وبذل الوسع والطاقة في اقتناص مسائله من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتفقه به في احكام الاوامر الالهية واستفاد القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ووالدنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب المحققين مرجع اولي التحقيق والتدقيق اعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والدين سلطان الاسلام والمسلمين ابي منصور الحسن بن المطهر الحلي قدس الله روحه ونور ضريحه وسم بالشرف قلمه واعلى شانه ورفع في الجنان مكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة ومختصرات ومطولات وكان انفعها واكثرها علما واحسنها ترتيبا وانضرها كتابه المسمى بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغاية ايجازه يحتاج المناظر فيه الى الشرح والتنبيه احببت ان اعلق عليه شرحا موضحا لمسائله مقربا لمعانيه محققا لمقاصده من غير تطويل يفضي الى الملل ولا تقليل يوجب الاخلال والخلل ووضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله تعالى حسن التوفيق والهداية بسلوك الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل **قوله** قدس الله روحه ونور ضريحه بعد حمد الله وخطبته ورتبت هذا الكتاب الى مقاصد **اقول** المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة

فقط

اما بعد كتاب تهذيب الوصول الى علم الاصول حرره فيه طرق الاحكام على الاجمال من غير تطويل ولا اخلال للحاجة الى التماس ولدي محمد جعلني الله فداه من كل عدو وكفاه الله نوائب الشرور في كل الامور وامده بالسعادات الابدية والعنايات الازلية بمحمد وآله الطاهرين ورتبت هذا الكتاب على مقاصد **المقصد الاول** في المقدمات وفيه فصول **الاول** في مباحث

عبارة عن قضية جعلت جزء قياس او حجة والمراد بها هنا ما يجب تقديمه من المباحث قبل الشروع في مسائل الكتاب والفصل جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو بوجه ما من الوجوه فان طلب ما ليس متصورا اصلا محال وان يكون متصورا الغاية والا لكان طلبه عبثا وغاية المصنف بتعريف هذا العلم تعريف غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدمه على الغاية عليها بالوجود الخارجي ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية الشيء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءاه المادتان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزء الصوري مهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والشعيرات لا من كل وجه بحيث يعلم كونها مركبين من المادة والصورة او الجواهر المفردة او كونها نفيسين او خادمين بل من حيث صلاحيتها للتركيب والتاليف وهذا المدعي اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون اجزائه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كل وثم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها من الوجه المذكور اجيب بان قسم آخر وهو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية **قوله** فالاصول لغة ما يبنى عليه غيرها **اقول** لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبنى عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب ويضعف الاول بصدق الفهم على العامي الفطن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين

تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب فالاصول ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة
والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج
العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة
والزكوة وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم

٤ فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات
والصفات الحقيقية وبتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كما انا نقول الاثبات
خلافا للحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام
الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان
حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية
لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي به فهو حكم الله تعالى في
حقه فلهذا لا يسمى علمه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة يخرج
العلم المتعلق بالامور الضرورية كوجوب الصلوة والزكاة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت
في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء ثابتة بطريق
الاستدلال على اعيانها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد
يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على
اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود وعلم الملائكة وعلم النبي
بالاحكام المتعلقة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذا هذا التعريف مطرد ولو قيل فيه حصول العلم
بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتأخرين لاندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود
وعلم الملائكة والنبي عليهم السلام وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل بما ضمن كل حكم
بعلم تعليما بانه افتاه به المفتي وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله في حقه وان كانت صورته دليلا في الكل
واحدة وظنية الطريق الخ هذا جواب من سؤال مقدر يرد على حد الفقه المذكور
وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب
انما يفيد الظن فكيف يجعلونه جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب انه من كونه من
باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق
الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي
وهي مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون المجتهد

وليس المراد بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فاصول الفقه
مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ويسمى باعتبار العلمية العلم
بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة عينا عليه

بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن
الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فتقرر ان الحكم معلوم والظن
واقع في طريقه لا يقال نحن نقول ان المقدمتين انما تثبتان النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب
من هاتين المقدمتين انما هي وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع
انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما وليس المراد الخ
هذا جواب عن سؤال آخر يرد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام
ان كان كل الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لا يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود
كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون فقيها مع صدق
الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان
كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس
انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما المراد العلم بالجميع
بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية
وهذا واقع فان الانعكاس ثابت واضافة اسم المعنى الخ لما فرغ من تعريف جزئي
اصول الفقه الذي هو المضاف اليه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة
الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما يستقل بنفسه كرجل وفرس
والى اسم المعنى وهو ما ليس كذلك كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرنا
المثال لهما والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا
فنقول المصنف رحمه الله اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى
شيء ما لاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني
فهي ترد من افرادها تخصصت باعتبار تخصص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو
الفقه وعرفها بانها تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه بمعنى التقييد بقرينة المعنى
الذي هو حيث تلاحظ المضاف كما ذكره في الدينية والحاصل انا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا

و من تنبيه بعلم الكلام و اللغة و النحو وغايته معرفة احكام الله تعالى تحصيل السعادات الأخروية باستنباطها ومباديه
التصديقية من الكلام و اللغة و النحو و التصورية من الأحكام و موضوعه طرق الفقه على الاجمال و مسائله المطالب
المثبتة فيه و الدليل ما يمكن معرفته العلم بمنتج آخر اثباتا او نفيا و الأمارة ظنه و العلم لا يحد و الأجلاء الدور

بقيد الاولى كونه مكتوبا بالخط لا في كونه محسوسا و لا مخصوصا منظورا اليه و لا غير ذلك مما يعلم
مشاركة بغيره لدفعه وتحقيق قوله اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها
اصولا له   فاصول الفقه الخ   لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه
ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه مما ذكر او يحسن تعريف
الاجزاء باعتبار المعنى اللغوي وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطرق لا لاحد من طرق الفقه
فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اصول الفقه وبه تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق
الفقه يشتمل الأدلة و الامارات و قوله على الاجمال معناه كون تلك الأدلة ادلة في الجملة
من غير اعتبار دلالتها او تعيين الصورة المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا يكون
انه حجة في المسئلة الفلانية و انه وجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله
وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق من كونها
سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل بها اراد به البحث عن المجتهد و ا[لمقلد]
المستفتي و الاجتهاد و احكامه واحكام المجتهد بينا ان الطالب لحكم الله ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء
و ان كان عالما وجب عليه الاجتهاد   و رسمه باعتبار العلمية الخ   لفظ اصول الفقه
مركب اضافي من الاصول و الفقه و كل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف
في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فلهذا العلم بهذا
الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة و التركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب
منها لانه مؤلف من حقيقتها لان اثباته لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم
ذلك و الثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء من حيث
دلالتها على ما وضعت له لغة و لا عرفا و انما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارئ وهو كونه
علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اي باعتبار كون مجموع
لفظ اصول الفقه علما على ما ذكره المصنف وهو العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فقولنا العلم جنس و تقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها و المراد بالقواعد
الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها و قوله التي يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي

و النظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر و الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض و موجوده الوهم و الشك
سلب الاعتقاد و الجهل البسيط عدم العلم و المركب كذلك مع اعتقاده و اعتقاد الرجحان من جنس الاعتقاد الراجح
الخالي عن الجزم و يستجمع العلم الجزم و المطابقة و الثبات و لا ينتقض بالعادية لحصول الجزم و امكان النقيض باعتبار
صح صح

يستنبط منها معرفة الماهيات و الصفات و تقييده الاحكام بالشرعية يخرج القواعد التي تستنبط منها
الاحكام العقلية و تقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل
كون الاجماع حجة وجعل المصنف هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس و العوارض الخارجة
عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على هذا العلم و ان لم يعتبر صدق لفظ
اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا عدم كونه علما فهذا رسم له باعتبار غايته
قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات الى مدلول اللفظين المضاف واحدهما الى
الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة و لا بحسب العرف و لا رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه
فح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية   ومعرفته واجبة على الكفاية الخ   معرفة هذا
العلم واجبة و وجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها من مباشر بعينه
فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم
الكلام وجوب التكليف و وجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك
لا يتم الا بهذا العلم لان العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تتبين في هذا العلم
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب لانه لولا ذلك لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
او تكليف ما لا يطاق و كلاهما محال و اما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لا يحصل وجوب معرفة
هذا العلم هو الوقف و وجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا ايضا بكونه على الكفاية لانه تابع له
و التابع لا يكون اشد من متبوعه   و من تنبيه بعلم الكلام الخ   اما تاخر هذا
العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك
متوقف على معرفة الله تعالى لان معرفة الحكم الشرعي يتوقف على معرفة الشارع تعالى وعلى معرفة صفاته من
كونه تعالى عالما مريدا مرسلا للرسل و على صدق الرسول و عصمته و ذلك انما يتبين في علم الكلام
اذ هو المتكفل ببيان الاصول فلاجرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده و اما
تاخره من اللغة و النحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب
و السنة و هما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية و على معرفة النحو لاختلاف معاني
اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا و ما احسن زيد و الكا

جز ومعناه فليحفظ زيد ذا سن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من اخلاقه زيد او اي
عضو من اعضائه جه اصبح ولأنه هذا المركان على هذا المثال انما استفاد من علم النحو فكان
هذا العلم متأخرا عن اللغة والنحو احبه وما علم انه لا استغنى بيان هذا العلم عن هذه العلوم استغناء
عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل عما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن
الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او هما
مع الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا ولا
تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متأخرا عنها   وغايته معرفة الاحكام الشرعية
بتحصيل السعادة الخ   لما ذكر تعريف اصول الفقه وموضوعه ومن تبيينه شرع في ذكر غايته
والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي
ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لأمر آخر
وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية النهائية والمتوسطات
بينهما بين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط
الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض
المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر الله تعالى
والاجتناب عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص من الشقاوة مقصود لذاته فهو الغاية
النهائية والفقه داخل في الغاية الثانية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية
لعلم آخر كما لا امتناع في كونه آلة له   ومبادئه التصديقية الخ   لكل علم على الاطلاق مسائل
يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي
حدود واشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او جزئياته
ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يتوقف
ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية يتكفل ببيانها علم آخر يكون من الأول منه
فالمبادي التصورية لهذا العلم معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم
انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها فانها والا لا يجوز ان يكون اثبات هذه

الاحكام من

الاحكام من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها
فلو توقفت الادلة عليه دار وجعله نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور
المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكر من لزوم الدور اما
اثبات تلك الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة
من الدين فيجوز لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور وفي افضاء المبادي التصورية لهذا العلم
في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم مبادي التصورية واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو
اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها حجة يتوقف على ما يتوقف على معرفة الله تعالى
فان معرفة الوجوب الشرعي بل وجود الموجب تعالى وعلى معرفة صفاته من علمه وكلامه ثم على ان الله تعالى
معرفة رسوله عليه السلام وعلى ثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون
في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة مأخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان فالاستفادة
من الالفاظ انما تكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص
والافراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة دلالات الحركات الاعرابية
والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يبين في علم اللغة والنحو
وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه الخ   موضوع كل علم ما يبحث في
ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او العارضة بواسطة مساوي ذاته
كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة
الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص
والاوامر والنواهي والمجمل والمبين ونحو ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع
هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة
من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم
واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم فنسبة محمولاتها الى موضوعاتها بالبرهان فمسائل اصول
الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس وما
شابه ذلك   والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا الخ   لما ذكر ان اصول

الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في
اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للادلة والذاكر لها ويطلق ايضا على ما فيه دلالة وارشاد واما
بحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له
بغايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد
بالعلم التصوري او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد وصدق على الحد فانه معرفته يفيد
العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل بل ويصدق على سائر الماهيات الملزومة لاشياء اخر فانها
بعينها اذا عرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج
الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه ح لا تفيد معرفة العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل
الحاصل واجتماع الامثال مع سبق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما
فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله
ولا يقال علمت الله وآخر من جعل المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما يتعلق بالكليات وينقسم
الدليل الى لمي وانّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل
من هو متعفن الاخلاط فهو محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علتها والثاني
الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم
فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بالحمى على تعفن اخلاطه الذي
هو علتها والثاني كقولنا زيد يحمى الغب وكل من يحمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة
فقد استدللنا بالحمى المذكورة وهي التي تعرض في كل يومين مرة على قشعريرة وهما معلولا علة واحدة
وهي تعفن الاخلاط وحصولها خارج العروق وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود
احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق
الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه
وبين المعنى الاول الشامل له ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون
مقدماته عقلية محضة كما ذكرنا من الامثلة والى نقلي وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية
والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب صلاة مثلا قلنا الامر الذي

قال الرسول انه امر الله وواجب وكل ما قال الرسول فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية ولا يتركب من النقليات
المحضة دليل لانه لا يتناهى لان النقل انما يكون حجة اذا علم المخبر عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة
عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول عم في جميع اخباره امكن ان يتألف من تلك الاخبار
مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى
المقدمات العقلية اذ الاخبار يتألف منها دليل نقلي لا يلزم من انتهاء القضايا النقلية الى القضايا
الضرورية ان لا يتألف من النقليات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات
والى ما يفيد العلم بالنفي والاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية ينتج
كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلاة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلاة المفروضة
تؤدى على الراحلة ينتج صلاة الوتر ليست من الصلاة المفروضة وبعض الفقهاء عرف الدليل
بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم
ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم النظر فيه والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله
واحترزنا بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المط بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب لكنه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المصنف بانها التي تفيد معرفتها الظن
بشيء آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنية عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفته
العلم بشيء آخر والهاء في قوله ظنية عائدة الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيها الى الظن والعلم لا يحد لعسره اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون
الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم
واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل الامام فخر الدين الرازي
على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان
فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف
للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما
في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا
بالعلم لان ما هو غير العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم لكان كل واحد منهما معرفا لصاحبه

١٣

وهو صحيح ويلزم كون كل منهما اعم من الآخر واجلى منه وذلك ملزوم لكون كل منهما
اعرف واجلى من نفسه والشرح وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من بطلان القسم الثاني لثاني من
شقي الثاني قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم صفة له او سما
له فهو عين الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في
النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم ح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما
يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم انما مثل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة
فلان ماه كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقتين بالنفس
لا على قيام العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم المحدود استحالة تعريف العلم بالمعنى الاعم
الشامل للتصورات والتصديقات باسرها وان كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت كما هو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم لهذه الصفة فالاولى تعريفه انه
اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس ثم يصدق
قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور
لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي مراد المحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد
العلم متوقفا عليها ولا دور   والنظر الخ   هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب فاحسن
رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية
وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادية للنظر فانها يتحصل منها والترتيب العارض
لتلك الامور اعني التأليف المخصوص يجري مجرى الصورية والتوصل بها الى الآخر هو الغاية
وفي قوله لا يتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما
او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشتمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول
والخواص التي تتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي منها الحجج والتوصل
الى آخر خاصة للنظر يميزها عن غيره من الامور العقلية لم يكن متوقفا محمول المط بالنظر لموضوعه اذ سلبه
عنه بينا وان لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى واسطة بالنظر صار الى موضوع المط بحصول مقدمة
ويتأخر الى محمول المط بتحصيل اخرى فاشتمل كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب

كونها علمية

كونها علمية والا فلا   والظن اعتقاد راجح الخ   الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن جازما او غير جازم
وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتحقق فيكون ذلك وجعله
نوعا مقابلا للعلم والظن صارما تابها والصواب هو الاول فان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا
اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات
وقولنا يجوز الامر بلا اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون
بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشتمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب
وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه
سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل من الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا
والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم
العلم وينقسم الى جهل التصور وجهل التصديق وعلى مركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن
المعنى الاول جزء من الثاني فلا يكون من التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى   واعتقاد الرجحان
جنس للاعتقاد والراجح الخالي عن الجزم الخ   الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون
احد طرفي الحكم اولى بالوقوع من الآخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند
وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود نزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم
اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون رجحان ما علم مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا خلا
من الجزم فهو اذا جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد
اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون
ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول هو
اعتقاد الرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي من الجزم كما بيناه ولعل ان كون اعتقاد
الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق
الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من
ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم   ويجمع العلم
الجزم والمطابقة والثبات الخ   الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن والاول

الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود
مع المنع من النقيض فيكون وجوبًا او لا معه فيكون ندبًا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حرامًا او لا معه فيكون مكروهًا
والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطًا او سببًا او مانعًا ورتما يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول

١٤

والاول اما ان يكون مطابقًا او لا والثاني الجهل المركب والاول اما ان يكون ثابتًا اي موجب
من حس او عقل او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد استجمع العلم
نقلنا اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات
قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبًا والجرم لم ينقلب دمًا
والاما ان التي في بيوتنا لم تنقلب عند غيبتنا عنها اشخاصًا متفننين في علم المنطق والهندسة والفلسفة
فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل ممكن فجاز
ان يجعل الجبل ذهبًا والجرم دمًا والاواني عند غيبتنا عنها اشخاصًا موصوفين بالاوصاف المذكورة
والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنقل الى العادة فان هذه
الامور ممتنعة بالنقل اليها وان جاز وقوعها بالنقل الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة
بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار آخر مغاير للاول الفصل الثاني في الحكم الخ اختلف الاصحاب
في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ
المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والاعتقادات والمقيد المعقود والضرب والحركات وبالمفيد
خرج المهمل وبقيد المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله تعالى والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه
لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكمًا شرعيًا اتفاقًا فزاد بعض المتأخرين
في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود
مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد
يكون للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه
وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببًا وشرطًا ومانعًا كالدلوك
سبب الصلاة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها
ولا صادق عليها مع كونها احكامًا شرعية فزاد بعضهم في الحد لدفع هذا النقض قوله او الوضع حتى
يندرج هذه الامور فيه فان الحكم بكون الدلوك سببًا للصلاة والطهارة شرطًا لها والنجاسة مانعة
منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد هو الذي ذكره في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الايراد

بان منع من كون

و الواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي والكفاية الواجب
فعل كل واحد يقوم مقام الآخر وكان التارك تاركًا ما عمل او بيانًا في الكل ويرادف الفرض والمحتوم واللازم

بان منع من كون هذه الامور احكامًا شرعية بل هي اعلام للاحكام ومعرفات لها او بانها عائدة بنوع
من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببًا للصلاة الا وجوب
الصلاة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطًا لها الا وجوب ايقاع الصلاة مع الاتصاف بها ولا
معنى لكون النجاسة مانعة من الصلاة الا تحريم الصلاة معها والى هذا اشار المصنف بقوله ورتما
يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك اذ قسم اقتضاء العدم الى الحرام
والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون
الواجب والمندوب وقال والتخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا
هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئيات المنقسم اليها بل المنقسم اليها عوارضها اعني التحريم والكراهة
و الواجب ما يذم تاركه الخ لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف
متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدا بالواجب لعلو الطلب المؤكد في وجوده واعلم
ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا يبكين عليه
باكية اي استقر بزوال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضًا على السقوط فقال الله تعالى وحيث جنوبها
اي سقطت فالواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة
عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود مع المنع
من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب ولو كان هذا القدر كافيًا في تعريفه لكان
متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم السالف مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام
كان في تعريفها لكن المصنف لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة
عن ائمتهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه
شرعًا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم احسن من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك
الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه واحسن من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس بواجب
قد يخاف على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعًا ليخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه
عقلًا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية
فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا ترك في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل

بجميع خطابه في الكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه في الاحكام واكثر المتأخرين
من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد لان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار
لا يجب عليهم الصوم مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم
فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب
على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في آخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى
القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في النائم والساهي والمسافر والمصنف حذف من الحد المذكور هذا
القيد احترازا عنه على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قيل مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده
فيكون معناه الحكم شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير
والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي
الصادق على الخصال المتعددة فيلتبها اي المكلف كان آتيا به فلا يتحقق تركه للواجب مع اتيانه
بخصلة من الخصال وان ترك الباقيات وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع
العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت وآخره ووسطه واما الواجب
على الكفاية فبفعل كل واحد من المكلفين قام مقام الباقين لحصول غرض الشارع وهو وجود
من متعلق ما فان الذم للتارك للفعل انما هو باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه
منه غيره واذا اوردنا منع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه فوردنا على الحد المذكور لا اي بد
واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه
غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل محرم آخر وقد اصلح في المختصر
الحد فقال سبحانه لم يبق مطردا الصدق على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها
يذم بان يقصد غير الشارع على تركها اما لتعلق غرضه الثاني او لابقاء على الامر دنيوي او لكونه مخالفا
لما يذم تاركها مع انه يقصد ذكرها فاذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قد لا يفعل او ترك قولا او ترك
فعلا ينبغي من انضباط حال القيد والانتفاع الخاص المراد به بلا ذم الواجب لا يعم والمحتوم
والفرض خلافا للحنفية فانهم خصصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان
الفرض هو التقدير ... فصنف ... ثم الوجوب الشرعي خصصنا الفرض

ويجب ان

والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح والمندوب هو الراجح فعله
مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما استوى وجوده
وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله وقد يطلق على الحرام وترك
الاولى بالاشتراك

صح صح
صح

وجب عليه بدليل قطعي لانه الذي علم منه قطعا انه مقدر علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه
الواجب لانه الساقط علينا فلا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه قطعا مقدر علينا وهذا كلام لا يحتج على
التأمل ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا وكان الساقط الواجب من
غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح والمحظور هو الذي الحظر
في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة
المقطعة التي تأوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت آفاته كما يقال لمن يخطر هو الى كثير الآفة
واما بحسب الاصطلاح فعرفه في المختصر بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال
المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان
يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل وانه لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة
اذا عطل بها اذا صدرت من فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور عنه يعني
ان الشيخ زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره
المعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب هو المنهي عنه الذي يتوقع
عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي يطلق موثرة في استحقاق فاعله الذم لولا انه
نهي عنه شرعا وسيأتي التحقيق في ذلك والمندوب الحد هذه تعريفات متعلقات بالة
الاحكام فالمندوب في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر
لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا وامام العرف فخصص بما نص
ما ذكره المصنف وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس شمل الواجب ويفصله بجواز
تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها
بعينه وهو الرجحان بالفعل الى طلب الشارع مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه تعجيزا اذ المقصود من
الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مؤديا
لتحصيل مصلحة دنياوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل على الشرب
والتداوي قبل الشرع صدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا فانه لفظ الحد لا يصدق
على الاحكام الخاصة ودعا اخذ الشارع في الشرع دعا عدم اشتمال الشرع على الفهم يجب

الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يكون يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة
وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول لحاصلة دون الثاني وفي العقود ما يترتب
اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو يرادف الفاسد خلافا للحنفية حيث

الذم وهذا معان مختلفة ولبس في اللغة بل على احدها فيحقق الاجزال محقق بين وهو غير جائز
في المحدود وايضا فبجان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجزال محقق من
هذا الوجه ايضا وثانيها المندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والثالث
ومعناه الطاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير تحتم والمستحب ومعناه عرفا انه
احب والتطوع ومعناه ان المكلف ابتدا الى الله تعالى بفعله مع انه قربة من غير حتم والسنة
وهذا بعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة يختص في العرف في المندوب لحسن فان
هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول
كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي عم او بادامته واستمراره على فعل فان السنة ماخوذة
من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك
اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذ
من الاباحة وهي الاطلاق ومنه اباح فلان سره واما الذي حقيقته في المصطلح بما
يتساوى وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله انه لا صفة له زايدة على
حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تقييد ما في التساوي لم يطرد لصدقه على
جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال
والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكره وهو المشقة في الحرب
واما في العرف فقد عرف في المصطلح بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس
له وللحرام وقوله ولا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منقوض طرده بالحرام اذا عفي
التبعة فاعلم وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة
وهذا عنى لفظ المكروه مشترك بين تلك معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله اولى
على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي
تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها   الفصل الثالث
في تقسيم الفعل الخ   عند المتكلمين الفعل اما ان يكون ما وجد بعد ان كان معدوما او الاعمال
بانه مبدا التغير في آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب ويقسم بوجوه

من وجوه متعددة

جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة متن
متن متن

من وجوه متعددة والذي يجب ذكره هنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية التقاسيم التي ذكرها
المصنف كذلك وهو من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان كما ذكرنا ان الافعال
التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لها قد يكون من العبادات وقد
يكون من المعاملات والمصنف عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان
من العبادات باعتبار المتكلمين وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء هو انه ما اسقط
القضاء وفائدة الخلاف تظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير
الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب عليه وجوبا على
على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال
الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس ما لا اقتضاء له في الفرايض كصلوة العيد بمعنى النفل
المطلق والقضاء تفسيره من النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها
بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح فيها هو ما ترتب عليها اثره اي حصلت صفتها بتمام
لغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما
افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مفسر بما قابل الصحيح فيها فهو في العبادات بتفسير المتكلمين
ما لا يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره
اي لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه
على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب
وكترتب بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتيب القصاص على القتل فانه
ظاهر بعدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها وبل في الباطل الفاسد في المشهور خلافا
للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث
انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا بوصفه
كبيع الحصاة وهذا تخلف لاصطلاحه الجماعة انه لا يجري في الاطلاق في عبارة المصنف تطويل
اذ ضمير هو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر
او الى مصدر يوصف فان كان الاول كان قوله وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وهو فاسد

الثاني الفعل قد يكون حسناً وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وقد يكون قبيحاً وهو الذي ليس للقادر ان يفعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك فعل ينبئ من انضاح حال الغير والحق انهما عقليان خلافاً للاشاعرة للعلم الضروري

لعموم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف واما كان الثاني كان قوله اوعدم وهو في العبادات ما وافق الشريعة فيقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو انتفى باطل لتنزلنا قوله الثاني الفعل قد يكون حسناً الخ هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً وكان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال لانه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد دليل على التفصيل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك فعل ينبئ من اتضاع حال الغير والاتضاع انحطاط المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لنفي المروة والثاني كالضرب منه والثالث كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل وعلى تفسير القبيح المذكور ما الذي نريد ون بقولكم ليس له ان يفعل فان ذلك صادق على العاجز من الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه حساً كالمقيد وعلى القادر المخالف مع الثقة وعلى القادر المحجوب عنه شرعاً والاول غير مراد بين قطعاً وكذا الثالث لانه قد يكون حسناً كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولان القدر المشترك بين هذه المعاني لا انتفاء له لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين النقيضين وايضاً ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال الاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه ولا شك ان يتحقق الانتزاع بلكنه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعل من حيث الحكمة بل يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستحباب هو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري

الحسن اخص

بقبح الظلم او الكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لتعذر اظهار المعجزة على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق الحق فيمتنع فائدة البعثة ولجاز الكذب على الله فيمتنع الوثوق في وعده ووعيده فيمتنع فائدة التكليف ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعاً اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما في الحصول من غير الالزام

الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح الذي لا صغيرة فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شاملاً لما كان قبيحاً لذاته او لصفته والثاني وهو ما له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبح لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل من التعريفين الثاني للحسن والثاني للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبيح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن وما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما تقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقاً وقد يراد كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء اما حسنة او قبيحة لكونها تقع على وجه مخصوص يستحق فاعلها باعتباره المدح او الذم وذلك الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظراً بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة وذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن والقبح شرعيان وان الفعل انما يكون حسناً اذا امر الله به وانما يكون قبيحاً اذا نهى الله عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح لانقلب حسناً ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحاً والمختار الاول لنا وجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء فان من صدر منه ذلك اطبقوا العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع ولا لما حكم به منكروا الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلاة

والركن ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح
من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لم يقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب
امتناع العلم بصدق المحق ويمتنع الفرق بين النبي الصادق والنبي الكاذب عند المكلف فيمتنع
فائدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا
وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة
الفارق وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق
وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه لو لم يقبح من الله تعالى شيء لقبح منه وقوع الكذب في اخبار الله
وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فيمتنع فائدة التكليفين لان الغرض المقصود منه ترغيب
المكلف للثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف
عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم
كون الفاعل طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية
بالتوعد بالعقاب على فعلها او باختياره تعالى فيكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز
الكذب فذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد
على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما او فيما اخبر بتحريمه كونه واجبا
ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا
قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي
اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك
الا اذا وجب النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع
النبي الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب
المتساويين في جميع الوجوه سواء كان احدهما كذبا والآخر صدقا يختار الصدق والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا
اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا

احتج بانه

احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد كتبناها في كتبنا الكلامية والسمع
مأول بما ذكرناه في نهاية الاصول

افعال العباد اضطرارية الخ لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان
للاشعرية احدهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد
اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا
على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا يتوقف والثاني يح لانه
يلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح الآخر واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله
او من فعل الله تعالى والاول يح لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الآخر فانه لو لم يتوقف
على مرجحه استحال لعين ما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان توقف فذلك المرجح الآخر
ان كان من فعله او من فعل الله تعالى تسلسل وهو يح وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار
لانا الله تعالى اذا اوجد المرجح وجب الفعل وان لم يوجده امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا
على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن
والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام
عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق لوازمها معها من التعذيب
والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه
نفى التعذيب من دون بعثة الرسول والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس
وهي افعال العباد اضطرارية وما ذكره من البيان فضعيف لجواز ترجيح القادر احد
الطرفين اعني الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتأويل
المقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى بنهاية الاصول وهو ان المراد وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا بالاوامر السمعية او جعل الرسل اشارة الى العقل لما بينهما من المناسبة
بالمشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لكن القسم الاول
من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انه يصار اليهما لقيام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل
ابيح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم العقليين

افعال العباد

تل نبيان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والثاني باطل والا لزم افحام
الانبياء والمقدم مثله وثانيه انه معلوم بالضرورة للعقلاء انه دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث
والفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب وان كانت اجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب
لم لا يجب لكونه شكرا لا يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل او نقول لم لا يكون اجلة ولا يمكن ايصالها على جهة
الاستحقاق بدون الشكر منه ص

فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده واما يقتضي ترتب الذم
على كل واحد منهما واما الشرع فلانه نقل عفوا عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان
بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا
فالاية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم ومع ذلك لا بد لها على الترجيح
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية عدمه وهي بعثة الرسل نفي التعذيب مطلقا لاحتمال
التعذيب بعدها تل نبيان الاول الخ التوضيب التربيع والنفي بيان المذكورات
عند الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فهما
متفرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف
في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب
منها اثنين الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بانه تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب
تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا
لزم الترجيح من غير مرجح وانه ممتنع واما بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم اذا اظهروا
المعجزات كان للمكلفين ان يقولوا لهم لا يجب علينا النظر في معجزاتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر الا بعد
اتباعكم الا بالنظر في معجزاتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المصنف موضع نظر في
انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مع انه استدل على التلازم
المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب
المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اعم من عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته
فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون
قوله بالضرورة متعلقا بقوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيان لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم بان
يكون جزءا من المقدم والمعنى الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا لان الشكر
دافع للخوف وكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان العاقل يجوز المؤاخذة على ترك
الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى فلان كل ما كان دافعا للخوف

فهو

الثالث ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع
وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لانها منفعة خالية عن
امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير والاصطياد بالثاني بانه تصرف
في مال الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه ان الاذن معلوم قطعا عقلا كالاستظلال منه ص ص

فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان
وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث صفة قبح عقلا فلا يعقل يكون
واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول
ممتنع لاستغنائه تعالى عن كل شيء ما سواه وتعاليه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايضا كذلك
اما ان يكون عاجلة او اجلة والاول ممتنع اذ الحاصل ليس الا التعب في المشتغل باداء الشكر
والثاني ايضا كذلك لامكان ايصال تلك الفائدة الاجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا
وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب
ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر اخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له
والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى
وهكذا لا الى نهاية وانه ممتنع او نقول لم لا يجب لفائدة اجلة ولا يكون توسطه عبثا
لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة
عاجلة وهي دفع الخوف النفس الحاصل للعاقل بسبب تجويز الضرر لاجل
ترك والحق ان يقال ان اردتم ان وجوب الشكر لكونه بحيث يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم فذلك امر لا ذم له لفائدة او لصفة لازمة له كحسن الصدق وقبح
الكذب ومقابله الوجوب للعقل وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا
لفائدة فلا يصح ان يقال فيه وتطابقه وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب
اما ان يكون لفائدة او لا يكون لفائدة قلنا انه لفائدة هي دفع الضرر اللازم اللاحق
بترك وجلب نفع المدح الحاصل بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانه انما يتحقق
اذا قلنا انه شرعي كما ذهب الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى فنقول اوجب الله تعالى
الشكر اما ان يكون لفائدة له او لا لفائدة وفسوق الكلام ذهب جماعة
من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية الخ هذا
هو التذنيب الثاني من التذنيبين الذي نحن فيه الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير

الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذ لم يوقعه المكلف على الوجه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به

تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو بحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع والعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اى بحيث يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن بقائه من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما اشبههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه لانه من قبيل التكليف بالاطاق واما الثانى فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثانى هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو على ابن ابى هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسين الاشعرى وابو بكر الصيرفى وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم فيه اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم وآخرون بانا لا ندرى هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثانى وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسن البصرى وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية من امارات المفسدة ولا مضرة على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه من امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقدير عدم امارة لا مضرة على المالك فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعنى كونه نفعا خاليا عن امارات المفسدة ولا مضرة فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعنى حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما سيأتى وانه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة مع تحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع

في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اى بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والقائل في قول المصنف فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها لكان يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق هذا تقسيم ثالث

الرابع الواجب الذى يفعل في وقته معين اما ان يفعل في وقته المعين له شرعا موسعا كان او مضيقا او يفعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل ويسمى اعادة وقد يعصى المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذى يغلب على ظنه انه لو لم يفعله في الحال فات وقته فلو اخره وفات قال القاضى هو قضاء والمتن يعتمد

الفعل قد يكون مجزيا الخ

للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجزى ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين اللذين قبله اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلاة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلاة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلاة اما ما لا يمكن كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجزى ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد به وانما لا يكون كذلك اذا اوقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء لا يتحقق به معنى الاجزاء فيما نحن فيه بيانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مجزيا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزى وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه يسقط مع انه غير مجزى

الواجب الخ

موضوع هذا التقسيم اخص من الذى قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم الثانى العبادة المطلقة واعلم ان العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعنى الاداء والقضاء والاعادة لانه ان اتى بها في وقتها المحدود شرعا سمى ذلك الاتيان

لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة السلامة فانتفاء لم يعص ثم للقضا انما يثبت عند وجود سبب
الاداء مع عدمه لاداء اما مع عدمه وجوبه ونحوه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت ومع عدم الوجوب
لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض اولا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال ص ص

اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة
ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتوجهه عن شرط معتبر او اقترانه بما يبطل سمي ذلك
الاتيان اعادة فاذن الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة
في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق
وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت ثم القضا وجوب الاداء
اذا فعلت في خارج بعضه فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضا
عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضا اذا فعلت في الوقت ومع القضا
دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منها بدونها اذا لم يكن مسبوقا
باتيان آخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن عممناه بحيث
المندوبات معروضة للاوصاف المذكورة فجعلنا مورده العبادة ليكون شاملا
للجميع وقد يعص المكلف الخ هذا فرع على ما تقدم الاول اذا غلب على
ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه كان فعله في
وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به
ولو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء قال
الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى
كما كان قبل حصوله وقال قاضي ابو بكر بل يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه
ولاثم بعصيان بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المعين
كان قضاء اذ لا نعني به الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط
باستمراده ومع زواله وظهور فساده سقط عن درجة الاعتبار وبقي الحال على
ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه
بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته فجاءة او قتله قبل دخول ثاني الحال لم يعص لعدم
علمه وظنه بتعيين اول الوقت له ثم القضا الخ الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل
سبب وجوب ادائه ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ثم يفعل

الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز مع قيام الاصل
وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك ص ص

الواجب كالصلوة المنوي وكذا عليه حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعده يكون قضاء والثاني
ان لا يتحقق معه الوجوب ثم يفعل وهو على اقسام لانه على ما تقتضيه اما ان يكون لامتناع
الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة منه حال
نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام منها
في حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع
او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فانه متمكن من الصوم
منه حكما عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم بموته قبل الزوال الا ان المسقط للصوم
عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره وعلى كل المريض لعدم
استناد المرض اليه وقد يجمع هذه الاقسام تسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها
كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم
ان الوجوب متحقق في هذه الصورة وهو خطأ فان الحائض مثلا مامورة بترك
الصيام فكيف يكون واجبا عليها واما قبل المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال
فالمسافر عندنا لا يجب عليه الصوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول
شيئا امسك وصح صوم ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم
المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور هذا في قضاء الواجب
واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه الفعل قد يكون عزيمة الخ
هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقترانه وعدمه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه
تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو
القصد والتوكيد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل اولي العزم
لتاكيد قصدهم في اظهار الحق والصدع به واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله
لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن
التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا
عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فقيام الاصل ليس رخصة لانه جواز فعله

الواجب

المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمختص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال حضور اللفظ في الاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة بالاتفاق فيجب الحمل على ما يصح عنها تسمية المسبب باسم السبب ولانه لو كان بالاصطلاح لاحتاج الى مثله فتسلسل

لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من السغب فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة اي لان الحرمة انما يقرد لبقاء تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة مباحا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل الذي يباح من تعريفاته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في المضطر لتناول عند خوف الهلاك فعصى المراد به تناول الميتة كما تقدم ذكره

المقصد الثاني في اللغات الخ وجه تعلقه بما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم النقلية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المصنف اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذة من لغى يلغو اذا لهج بالكلام ومعناه كل لفظ وضع لمعنى فالفظ ما يلفظه الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وغيرها او وضع لمعنى يخرج به المهمل فيدخل هذا الحد شامل المفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون منه وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بتبع الوضع خلافا لما ذهب اليه عباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واتفق المحققون على بطلانه لانا لا نهتدي كل احد الى اهل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه انه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار والذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال حضور اللفظ بباله والثاني يتأتى في حق من هو واجب الوجود تعالى وعلى كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها متعلقا اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى

ان الواضع

وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على ارسال الرسول والتوقيف والاعتراض لم لا يجوز ان يكون حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على حقائق الاشياء المذكورة مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او علم ما اصطلح عليه غيره والتبس حال الصفات

او الواضع وهو الذي يختص اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمصنف اشار الى ذكر مبدء البحث من تعيين الواضع لان معرفة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين الموضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضع غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كما للاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر منه الذي يبتني الاصطلاح عليه توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي وأكثر محققي المتاخرين احتج الاول على التوقيف بوجوه ذكره للمصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمو وهي العلامة فيتناول جميع اسماء والافعال والحروف لانها علامة وتخصيصها بالاسماء في عرف النحاة امر حادث بعد انتظام الافعال والحروف اليها متعينة ومنقسمة

الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة الجسمانية لانها متعددة في التركيب والتاليف ولو تعدد اختلافها في الكلام والشكل لم يحمل عليه لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء اظهر فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم سببه وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي باطل كما تقدم مثله اما الملازمة فظاهر من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد فحصل الواضع اما الله تعالى او عباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فان الاصطلاح انما يتم اذا عرف كل واحد من المصطلحين مراده على الاخر بما يقصده من ذلك ويحكي الا بالالفاظ الاخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول فيتسلسل والدليل احتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متأخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول

الا لسنة على اللغات اولى من حملها على الافراد عليها مع علم انسان بها ان كونها آية في الاصطلاح فلا يعلم بالقرائن كالة
من غير تسلسل ويمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز ان يحصل بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية من حق

الالسنة فوجدناه ذلك والحال ان لكل قوم من سول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق
التوقيف المستفاد منه والحق ان كل من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة لا تفيد
الدلالة على المقصود كما يأتي والاعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام
اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام
لاحتياجه الى هذه الالفاظ علما ضروريا وحيد وبنيه وحيثا عند عليها وضعها
واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه تعالى لانه
الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال تعالى في حق داود عم وعلمناه صنعة
لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان
يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد
بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للكر والفر والثور للحرث
والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من
السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكل ما يعرف ماهية او يكشف عن حقيقة
فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفادة من العرف الطارئ
الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل
خلق آدم عم ولا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليمه
بجميع كل اسم بحسب اللغة واحدة ثم ان آدم عم او غيره وضع كل اسم من تلك
الاسماء لغات اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي
قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعين حمل لفظ الالسنة على اللغات
عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز آخر
ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس حمل اللفظ على المجاز الاول اولى
من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما آية والجواب المصنف من هذا في كتاب
النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب

الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع اللفظ بازائه لوجود الفائدة وانتفاء الداعي
وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب والالزم ما لا يتناهى من الالفاظ لان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لا يتناهى
لها الفاظ مخصوصة وما لا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس الفصل بوضع المفرد افادة معناه لتعذرها عليه بلا التمكن

وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة من الالسنة ولا كذلك الاقدار على
اللغات وكان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الحجة الثالثة المبنية
من بطلان مابقي وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكره من افتقار الاصطلاح
الى سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم صاحبه
ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى
حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على بعثة الرسل لاحتمال حصوله بالالهام
وبخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية وخلق علم ضروري للسامعين لها
بان الله تعالى وضعها لمعانيها الفصل الثاني في الموضوع له الخ هذا الفصل
يشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما
ما تكثر الحاجة وتشتد الى التعبير عنه والآخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة
وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقتضيا للوضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف
مفقودا وجب تحققه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو اللغات
من لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول لو وجب ان يوضع لكل
معنى لفظ مختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد
لا يتناهى ولا تقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية
وما كان بعضه غير متناه فمجموعه يكون غير متناه واذا وضع بازاء كل معنى
من تلك المعاني لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما
لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية
الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع
الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة
بنفسها البحث الثاني في انه لا يجوز وضع اللفظ المشترك بين المتناقضين

من تراكيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهن لتغاير الالفاظ عند تغاير
التخيلات للشخص المتحير في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر والآحاد او المركب من النقلين كاستفادة
من الجمع وكون الاستثناء اخراجا من مس

ن العامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كما يقوله مثبتوا
الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول
المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان في الحركة حالة معللة بمعنى وانها
غير واجبة بالقادر فلا افهم احد لو صح القول بها الا عقلاء الاذكياء من الناس بالدلائل
الدقيقة والبراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل
اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع
ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل هو اسم للحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم
منتقلا لا غير ذلك اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره
واستفادته تابع لظهور معناه واستفادته واعترض بان الواضع ان كان هو الله
فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء
عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض
البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله
في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس
المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من يشعر له ابتداء كيف واشتهار
اللفظ انما يكون بعد من شعر بل المراد ان استفادة اللفظ وتداوله بين عامة اهل
اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع ان يكون دقيقا
خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واستفاضته انما يكون عند فهم المتداولين
معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكن قد
تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثالث في انه ليس القصد بوضع الالفاظ
المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة
على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة ان
العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني نسبة بين اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد
العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة

لمعانيها بحيث

لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها
الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد
العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد
العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل
واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها
المخصوصة على السامع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل
العلم في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل
العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه
موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية بدلالة انها
الدال على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا ابصرنا جسما من بعيد
وظنناه انسانا سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا
سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن ايضا وتجدد علم كونه حجرا سميناه باسمه فتغاير
الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ
ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طريق
معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا
وضعية وح يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من النقل والعقل والنقل
اما متواتر او احاد فالاول كعلمنا بكون لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل
مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني كلفظ المحل موضوعة للسحاب ولفظة الحاجة للشجرة
الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين نقليتين
من نقلين فرتبنا العقل حتى حصل منها نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل فهو كما في
ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل اخر كون الاستثناء اخراج

في تقسيم الالفاظ وهو مجموع اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخول فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما الا بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد والمفرد جزئي حقيقي ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع فالكلي اما ان يكون

طالوكان له دخل فعلمنا بتوسط هذين النقلين ان الجمع المرخص للاستتراق الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ الخ لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد تكون وضعية اى مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه اى تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل بالدلالة لانه يغايرها وبان دلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة الفاهم لا اللفظ فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلاثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وحده وان كانت بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الذي وضع له اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلاث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو سلب الضرورة من طرفيه والعام وهو سلب الضرورة عن الوجود وبين مدة العلم والعالم وهو جزؤه لانه يدخل احدهما في اللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضعه له والثاني بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط

نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او اما فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما والخارج اما لازم الماهية او الوجود او مفارق والمفارق اما سريع الزوال كحمرة الخجل او بطيئه كصفرة الذهب

لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فصار انه لولا قيد التوسط انتقضت تعريفات الدلالات الثلاث المذكورة والضمائر في قول المصنف بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائد الى المعنى والضمائر في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائد الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائد الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائد الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان فيمشتركة العقل والوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او الملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا للمعنى فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج والدال الخ هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس لجزئه اصلا كق وع اذا جعل علما وما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان الجزء دال لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي انسان فانه حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه وبالناطق الدلالة على الجزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما اى يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرام الحجارة والمراد بالجزء ما هو الاعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزا مقدرا وهو انت وانما جعل المصنف هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن

فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى الشخصى مفردا ومركبا معا فلا ينضبطا نحو الحيوان
الناطق مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمنى
الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الناطق على شىء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن
فيكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم النامى لكونه جزءه مع دلالة
اجزائه على اجزاء هذا الجزء لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الناطق عليه بالمطابقة
فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهى اللوازم ان
كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها تختلف باختلاف
الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث الثلث لقائمتين لازم بين عند المهندس وغير بين عند
غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه قسم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة
لانها وضعية محضة واما الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا
فلنرجع الى شرح التعريفات المذكورة فى الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرف بانه اللفظ
الدال بالمطابقة الذى لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه واللفظ جنس
وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدال بالمطابقة فقد عرفت فائدته وقوله الذى لم يقصد
بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق
حال كونه علما على شخص انسانى فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن حين هو جزؤه فان
الجزء كالحيوان فى المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة
على جزء المعنى والمركب فى مقابلة المفرد وهو الذى يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه
كزيد قائم وعبد الله نعتا ٭ وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن
فى حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك ولم يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا
المفرد والمركب فيجب ان يزاد فى التعريف من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما فى طرده
ومع هذه الزيادة تستغنى عن القيد فى المذكورين ايضا   و المفرد الخ   اللفظ المفرد
ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بمعنى ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك
المعنى صادقا على كل واحد منها فهو جزئى كزيد وعمرو فان نفس تصوره يمنع من ان يشترك

وقد يكون الجزء دالا على معنا ما عليه حال نحو
عبد الله علما فانه ح مفرد مع ان
جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على
جزء معناه

فيه كثيرون

فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلى سواء امتنع وقوع الشركة
فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذى يشترك فيه زيد وعمرو و
وسواء تعددت افراده فى الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئى على
معنى اخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته
انما هو بالاضافة الى ما فوقه والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثانى اعم من الاول
لان كل جزئى حقيقى فانه لابد وان يكون مندرجا تحت ماهية المعرات المتشخصات فهو اذن
اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئى الاضافى فثبت ان كل جزئى حقيقى فهو جزئى اضافى ولا
ينعكس فان الجزئى الاضافى قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم
الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانه لا نفع كليا فى التصور واعلم ان جزئية اللفظة
تابعان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئى يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه
وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلى يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية لا
حقيقتان بالذات للمعانى وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع من الشركة
الى الضمير العائد الى المفرد فان قصد به اللفظ احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافة التصور
المانع اليها اذ اللفظ الجزئى هو الذى يمنع نفس تصور معناه عن الشركة لا تصوره
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه
ومعنى المفرد جزئى ان منع نفس تصوره من الشركة والظاهر ان يكون عائدا الى المضاف
وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث هناك فى تقسيم الالفاظ
وايضا كان ينبغى ان يبين مراده من المعنى المفرد واللام فى المفرد على التقدير الاول
للعهد وعلى التقدير الثانى للجنس   والكلى اما نفس الماهية الخ   بدليل تقسيم الكلى
من الكلى الى الذاتى والعرضى واعلم ان الكلى اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد
المشتركة فيه وهى ما لم تكن داخلة بامور عارضية مشخصة وهو النوع الحقيقى كالانسان
الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر وهو يسمى بما هو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
فى جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اى جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها

الا الأول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان و الفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام
المشترك بينهما و يسمونه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو الثاني الفصل
كالناطق للانسان و يسمونه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل
من النوع بما هو يطلب كل حقيقته و باي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم
و هذه الثلثة يشملها الذاتي و اما ان يكون خارجا عنها اما ان يكون مختصا بتلك
الماهية بحيث لا يصدق على غيرها و هي الخاصة كالضاحك للانسان و يسمونها بانها
كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصة بها بل يشترك غيرها
معها فيه و هو العرض العام كالماشي للانسان و يسمونه بانه كلي يقال على افراد حقيقة
واحدة و غيرها قولا عرضيا و هذان القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة
اعني النوع و الجنس و الفصل و الخاصة و العرض العام و البحث عن اقسامها و احكامها
و نسبة كل منها مذكورة في كتب المنطق و الخارج اما لازم الخ الخارج عن الماهية
العرضي لها سواء كان مختصا بها و هو الخاصة او مشتركا بينها و بين غيرها و هو العرض العام
اما ان يكون لازما و هو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا و اللازم اما ان يكون لازما للماهية
و هو الذي لا ينفك عنها وجودا او توهما مثل الزوجية للاثنين و الفردية للثلثة او للوجود
كالسواد للزنجي و البياض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون الذهن
اذ لا يتنافى ذهنيا ابيض و رحميا اسود و ملازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل
لازم الشيء لماهيته فهو لازم له حال وجوده الخارجي و لا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في
حالة وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه من المثال و المفارقة اما
ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل و صفرة الوجل او بطيئه كالشيب و الشباب و ايقم فهو
اما سهل الزوال كالغضب الحكيم او عسيره كغضب الحقود الثاني اللفظ الخ هذا
هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ و هو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث الا في
افادة الكلام و ذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان يستقل بالدلالة على معناه بل يفتقر في
دلالته عليه الى انضمام لفظ اخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام

لفظ اخر اليه

اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة و ان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على
الزمان و الا فالاسم اللفظ و المعنى ان اتحدا فهو العلم و الا فان تشخص المعنى و المتواطئ ان تساوت افراده و الا فالمشكك
ان اختلف بالاولوية و الاقدمية او الاشدية و متقابلا ان تقابلا و الا فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعان كالقيد

لفظ اخر اليه و الاول الأدوات اعني الحرف كفي و على فان معنى كل منها لا يفهم من
لفظ المجرد عن لفظ اخر بل يفتقر في فهم معناه المحصل لفظ اخر اليه كما يقول زيد في الدار
او على السطح و الثاني اما ان يدل بصيغته و وزنه على الزمان المعين من الازمنة
الثلثة اعني الماضي و الحاضر و المستقبل او لا و الاول الفعل كقام و يقوم و سيقوم
فان كل من هذه الكلمات مستقل بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان
المعين من الازمنة الثلثة و الثاني الاسم كرجل و فرس و قيد بالقيد الدلالة في الفعل
على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس و اليوم و غدا فانها
اسماء مع دلالتها على الزمان المعين فلولا هذا القيد لدخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل و خرج
من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد و الثاني غير منعكس اللفظ و المعنى ان اتحدا
فهو العلم الخ هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ و هو باعتبار نسبتها الى معانيها
بالاتحاد و التعدد و المراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن و الالتزام
و الحاصل ان اللفظ المفرد و معناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا و معناه واحدا او يتكثرا
معا بان يكون اللفظ كثيرا و معناه كذلك او يتكثر اللفظ و يتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة
الاول ان يكون اللفظ واحدا و معناه واحدا و هذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان
يكون متشخصا او غير متشخص و الاول يسمى اللفظ الدال عليه علما و مضمرا لانه اما ان يفتقر
في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا الثاني العلم كزيد و عمرو فان كلا منهما
يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به و موضوعا له و الاول المضمر
كانا و انت فانه انما يدل على شخص بعينه اذا اقترن بقرينة كالتكلم او المخاطبة و الثاني و هو كون
المعنى غير متشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي يحتمل على السواء من غير تفاوت و هو المتواطئ
اي المتوافق اي لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يتساوى افراده كزيد و عمرو و خالد
و يسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا تبعا لمعناه او لا بالتسوية بل يكون افراده متفاوتة
فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر و العرض فانه في الجوهر
اولى من العرض او يكون ثبوته لاحد هما اقدم من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة و المعلول

او لا كالذات والصفة وان الفنا مترادفة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهي المشترك ان وضع لها معا بالنسبة الى
كل واحد منها والمجاز بالنسبة اليها معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدها ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي
او الشرعي او العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة صح صح

او يكون في بعضها اشد من البعض كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج وسمي اللفظ الدال
على امثال هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان الشاهد يتشكك بين كونه مشتركا وكونه متواطئا
لان بين افراده اختلافا بالمعاني المتكررة والاتحاد في اصل المعنى فباعتبار نظر الشاهد الى الاختلاف
يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعاني مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار
ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا
بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فان لكل لفظ
منها معنى غير معنى الآخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا
وضع لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا فيتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك
اللفظين غير مباين للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر مع وحدة
اللفظ وحده فتحصر عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين
سواء تفاصلت موضوعاهما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالموجود
واللاموجود او بالملكة والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتفاصلا بل
سواء امتنع انفكاك احدهما عن الآخر اما باعتبار كونه نوعا من الانسان والحيوان او صفة
لازمة له كالانسان والضاحك او جاز كالانسان ولا شك بالعقل جميع هذه الاقسام يسمى متباينة
واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ من نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التفاضل
بينهما فيجعل الاسم تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتعدد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة
مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى هنا كونه واحدا في نفسه
بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له
بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت يلزم كون اللفظ الواحد فيما المتكثر تحتها
كقولنا الانسان انسان مرادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره
انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المكررة بنوعه واحدة فليست من هذا التقسيم
وانما لم يعتبر الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون
من تلك الجملة والا لما لم يوضع اصلا الرابع ان يتعدد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه

اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا او لا الاول المشترك كالقرء
الموضوع للحيض والطهر والعين الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والشمس
والذهب واخواتها وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشتركة وبالنسبة الى
كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم وكان
من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند الاطلاق هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان
مجملا من هذه الحيثية عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منها مشتركا وبالنسبة الى الكل
مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يجعل الاسم سيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك
المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد ان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره ولا يخلو اما ان
يغلب استعماله في المنقول اليه كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل
الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه يسمى منقولا ثم الناقل
اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالغائط الموضوع لغة
للمكان المطمئن من الارض ثم نقلها اهل اللغة الى الفضلة المخصوصة الخارجة من الانسان والثاني يسمى
منقولا شرعيا كالصلاة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى الافعال المخصوصة
والاركان المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك
عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة
الموضوعة لغة لكل ما يدب في الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس وذوات الاربع كالمنقول
لمناسبة بين المعنى الاول والثاني وان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر
الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل هنا
المسمى به وانما سمي مرتجلا لانه مأخوذ من الارتجال وهو الانشاء فان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء ولم يكن منقولا اليه من
معنى آخر قبل العلمية الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه
كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لان اتحاد معنى كل لفظ منها فهي نصوص وقد ظهر
مما بينا من صحة كون المرادف مشتركا وكذا المتباين كالعين والجونة يتحقق الاجمال فتحقق
تعدد المعنى واعلم ان لفظ مفرد في قوله المصنف هو العلم من اللفظ المتحد والظاهر في افراده

اللفظ المفرد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل فان كان راجحا فهو الظاهر والمشترك
وهو مطلق الرجحان المحكم فان تساويا فهو المجمل والمرجوح المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه متن

عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كلية في قوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا كليا
فكان ينبغي ايضا ان يضم الى ذلك لفظ في ليتخصص بالنسبة التساوي والا لم يتعين كونه صفة للافراد
تساويها الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلاف افراده في الخصوصيات الكلي الصادق عليها فيكون
القطع مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا من تساويها في جميع
الامور لكن ذلك ممنوع ومطلقا لانه ظاهر وما ... اصل فعلى شيء انها متساويا وليس اصلا مشروحة
شبه التفاوت بين كل خصوصين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والثالث قوله ان اختلفت
علية الى الافراد الكل والا هي في قوله ومعنا بالاضافة عائد الى الاولوية والاقدمية والاشدية
المراد بالتفاوت هيهنا تفاوت التضايف فيقابل الاشدية مثلا والاضعفية وقوله هي المتباينة
اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله وهي هي المترادفة اشارة الى الالفاظ
وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان الحق المعنى خاصة بفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير
في قوله لها معا عائد الى المعنيين وانه لم يتقدم لها ذكر لكن الاثر في قوله ان الحق اللفظ
خاصة بها عليها كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منقولا اليها وقوله صارها
الرابع اللفظ الخ هذا تقسيم آخر للفظ المفرد على المعنى الحمل بالوضع باعتبار
صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد للمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير
ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب او لا فهو الثاني النص وهو الراجح الدلالة
على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها فالعربية ... بها
وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنقل الى لغة لعدم احتمال
ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومحتملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو
الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته
على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل او لا والاول قد يجعل هو الكلي بالنسبة الى معناه وبالنسبة
الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه حقيقة بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول
بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض والمشترك
بين النص والظاهر كما هو مطلق الراجح الدلالة يسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس
على معناه

اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان كان من الاعلى الاستعلاء والالتماس ان كان من المساوي
والسؤال والدعاء ان كان من الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس التمني والترجي والتعجب والقسم والنداء
والعرض وان احتملها فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي
وهو المركب من اسم واداة او من غيرهما متن

لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل
الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليها بحيث لا يرجح بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة
الى كل واحد من معنييه فقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس راجح الدلالة على معناه
ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول ودليلنا ان المأول ... المجمل المتشابه
والمجمل عنه بسلبها وقوله النص ان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد
تساويها في افادة اللفظ لها وقوله في جهل الرجحان محكما الخامس اللفظ المركب الخ
لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني
لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد
بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية او لا
والاول هو الامر ان كان من الاستعلاء وهو طلب العلو وكذلك الفعل على الخاطب كقولك
الانسان لعبده قم وان كان من التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه ...
من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان كان من الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء
كقولك اللهم اعف لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يحتمل الصدق
والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ليت لي مالا والترجي
مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء
يا محمد والعرض مثل الا تنزل بنا وان احتمل الصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة
الاسمية مثل قولنا زيد قائم او الفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم
والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة
معينة او متكلم مخصوص بحيث لا يدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج
ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان
عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ
فان القضية من حيث هي هي محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب
من لفظين يقيد احدهما قبل الآخر ويخصص به كقولنا الناطق وقد يقدم مقامها

اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على المعنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى او غير دال كالحرف المعجم الدال على الحرف والحرف من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية منه

معا لفظا واحدا كهذا المثال كان لفظ الانسان فانه معا بمعنى الدالة على المعنى فقد لا يصح هنا لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب انه يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في الكتاب التصورات فان الحدود والرسوم انما تكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل ضرب ما او من غيرها اي غير الكلمة مع الاداة كمركب من اسمين كزيد عمرو او من فعلين مثل جلس قعد او من حرفين مثل هل في والغرض فيه المقصود او غيرها مما يلي الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهو لفظ الاداة اذا اقترن هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك خلاف الاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وغيره كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه السادس للفظ قد يكون اي

هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الى ما قال الرباني في تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقديم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون اللفظ الاخر المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ آخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ آخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معناه وذكر في مثاله لفظ الحرف المعجم فانه لما دل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا تدل على شيء اصلا قد تنبه على هذا ان التمثيل به

غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف يدل على المدة والباء يدل على بعض المخصوص بها وكذا باقيها فحينئذ يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نسلم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى ما فلا يندفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقم باعتبار كونها موضوعة لذلك الرقم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ وقد علم لفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ لا يدل على شيء واعلم ان التمثيل بالحروف المعجمة غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب وموجود القسمة اللفظ المفرد وقد الذين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بالافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معناه وهو كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معناه الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال الامام الرازي في المحصل الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا فائدة لا تركيب والمصنف طاب ثراه اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده عند من لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الالفاظ للمعدومات بل للممتنعات وقد ذكر بعض الشارحين في مثال المركبات مثل الهذيانات والحكايات اذا انضم الى مهمل مركب مهمل ... ذلك يصح لفظ الا آخر كذا وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كالمهمل فانه لفظ واحد دال على مثل قولنا ديز شخز وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظ معنى الاسم فانه يكون مهملا ومستعملا مفردا او مركبا كما صرح لنا بذلك

الفصل الرابع في الاسماء المشتقة قال الالفاظ تارة تدل على الذوات وتارة على الصفة

في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وهو اما بالزيادة او النقصان او هما اما في الحروف او الحركات او هما فالاقسام خمسة عشر منه

وذكر المقصد الاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك
والمقدم الاول على الثاني لتقدم الفاعل على الصفة بالذات والبحث ههنا متعلق اما بماهية الاشتقاق
او باقسام المشتق او احكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الاخر وذهب بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور
وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب
وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه
اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل والمراد بالتصاريف تنقلات الكلمة المركبة من حروف
معينة من صيغة الى اخرى على انها تدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لفظ ضرب مثلا هو
صيغة التي اذا جعلتها في جهات مختلفة تشبيها لها بتصريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة
والصيغ المختلفة بحسب تعاديها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة
الفعل الى الاسماء فكان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك
تصاريف تدل على المعاني المختلفة مع الاتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فانه موجود في ضرب يضرب يضرب ضاربا
ومضروب ومضرب واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول تدل على
الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب الى
الزمان الماضي والسادس على الطلب الضرب وانما قيل في ذلك الاصل بالاصل ليخرج الحروف
الزائدة منه فانه لا يجب حال تصاريفه حروف الزائدة مشتركة بينهما لم يتنبه... وليس
المراد انها كونه زائدة دائما بل انه كالمفردة كلمة من زائدة منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب
وعلى هذا فلابد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى
والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول والاشتراك اللفظين في الحروف
الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف
او هما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما والانتباه لذلك ان المشتق والمشتق منه
واشار هنا الى اقسام المشتق خمسة عشر ما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها
ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان بغير ثلثة واقسام

اوّل زيادة حركة فقط كطلب من الطلب فان حركة البناء كالفرع يتجانس حركة الاعراب العارضية الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث
زيادتهما معا كطالب من الطلب زيادة الالف وحركة البناء في اللام ثم الرابع نقصان الحركة فقط كصار من حتى اي نقص حركة البناء الخامس نقصان الحرف فقط
...من الحروف العشرة السادس نقصانهما معا كعلم من العلامة نقصت الهاء والحركة من الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف كسرب من الكرب نقصت
الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف على نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اضرب من الضرب
نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الواو العاشر نقصان الحرف مع زيادتهما من الديانة نقصت الناء وزيدت بلا ساكنة

اجتماع احوال الزيادة الثلث مع احوال النقصان الثلث لتسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة
في ثلثة تسعة فاذا ضممت الى التسعة صارت خمسة عشر والستة بسائط اذ ليس فيها الا تغير
واحد اما بالزيادة وحدها هي الثلثة الاولى او بالنقصان وحده هي الثلثة الثانية اما التسعة
الحاصل من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغييران تغير بزيادة
وتغير بنقصان الاول زيادة الحركة طلب من الطلب الخ ثم اشار المصنف الى الاقسام الخمسة
عشر على سبيل الاجمال اي الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها
والابتداء بذكر الاقسام البسيطة على المركب عقلا فاذا قدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وقدم اقسام
الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدمية وقدم زيادة الحركة على
زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو متولد من اشباع الضمة والالف من اشباع
الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وجعله في امثلة الاقسام كلها الاولى
زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق هو الفعل الماضي المزاد على المشتق
وهو المصدر بفتح اللام وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء
لازمة للكلمة لانها يتغير باختلاف العوامل كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة
زائلة منها متغيرة بتبدل العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لانم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة
لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية
اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان
اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضاء اعتبار حركة الاعراب المطلقة فان
قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد التركيب واصله السكون ولا ينافي هذا قول الجمهور النحاة ان الاصل
في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره الاعراب لان نظر النحوي في الاسماء انما
هو من حيث عروض التركيب ثم والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق
فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى
الوضع اصله الوقف بدليل نص الجمهور على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف
تعتبر حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق
الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل ولكن انما الشخصية محتاجة الى العامل شخص وكذا النوعية
محتاجة الى العامل نوعي فهي عارضة للكلمة فقطعا بخلاف حركة البناء فانها حاصلة للكلمة لا بسبب خارج

الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو ثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت الفتحة للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة
خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما ارم من الرمي نحت الالف متحركة وكسرت الميم
ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو ومتحركه زيدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما
معا مع زيادة الحرف كلا من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف

منها كانت للائمة فا شبهة الجزء منها فهذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء
والفاعل حركة الاعراب واذا اوردنا التمثيل بكلمة مشتقة نريد فيها من مصدرها حركة اصلية
قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في المثال الثاني ساكنتان في
المصدر متحركتان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل هو الكاذب
انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف
معا طالب من الطلب زيدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة
الباء للبناء ولم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان
الحركة فقط مثل ضرب من ضرب فان الراء من ضرب الاول وهو اسم الفاعل ساكنة وفي الثاني متحركة للبناء وهذا
مبني على اعتبار حركة البناء وعلى الاشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في
مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق
وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل التوكيد من المصدر مثل ضربت ضربا
والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها
موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحرف معا عد
من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة
في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي هاء الحادثة النطق مثل الوقف وعند الدرج هي تاء
السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن نقصان
الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم الثانية وزيدت ياء وهذا مبني على الاشتقاق
من الفعل الماضي وكما فعل من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه نحو من مثال الحاد من العد نقصت حركة
الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الحاء التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحرف والحركة
اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
نبات من النبات نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف ... ساكنة ... المدغمة البلدية
المفروضة ... حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق ... لا يكون هذا المثال
مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما والمثال
المطابق لهذا القسم ... نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع
زيادة الحركة من الثبات نقصت الالف وزيدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف

ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها ...

مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء للبناء
الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي وزيدت
الهمزة المتحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة
زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر
نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل كلا من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين
وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف ولا يشترط قيام المعنى
ولما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلا شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع
الاولى انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو
مذهب المعتزلة وانما خالفوا الاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي فيه الاشتقاق بالذات
التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب
والتالي باطل فكذلك المقدم اما بيان الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو
ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه
ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع
قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام حادثة فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام
المعنى بها لوجب المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذاته تعالى بالضرورة
فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الا الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه
وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات
والحروف القائم بالاجسام الحادثة بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه
الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال
الايجاد ويمكن نسبة هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق القادر عليه واطلاق الخلق على المخلوق
مجاز قلت التاثير ليس مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا التاثير ان كان قديما لزم قدم الاثر
ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متفرعة عليهما وان كان حادثا
كان له تاثير آخر ويتسلسل والقول بالكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين
ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا لانه ح ليس قائما

ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو متحقق
فيه مشترك بين الحال والماضي والاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وبصدق المتكلم والمؤمن والخبر للنائم

بذاته نعم لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته نعم اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم
العالم ايضا لان مفهوم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق والثاني صح
احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو انا بعد تتبع اطلاقات المشتق وعدم الظفر بالجملة منها صادقة
على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود الصدق في الكل
ولا يشترط بقاء المعنى في صدق الخ هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه
لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا المعتزلة
وابو علي ابن سينا خلافا للجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان
الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال
والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه فاذا ثبت صدقه
على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس ضاربا في الحال لانه سبب
الخاص الذي هو احد مفهومي العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل
كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل ولا يقال عندهم زيد ضارب عمروا امس
ولو لم يكن عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منه الفعل في زمان ماض
لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون
ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق
لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام
مؤلف من الحروف متتالية يعدم السابق منها بوجود اللاحق وما كان كذلك فاجتماع اجزائه ممتنع في التحقق
وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه اخرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان
ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط
لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق
على النائم انه مؤمن والثاني باطل وفاقا كالمقدم بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون
عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم
فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود
المشروط عند عدم الشرط قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الماضي والحال لو كان موجبا
لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق

قبول التقسيم

وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي المطلق والمنع الشرعي عند الاطلاق كافر المؤمن بعده لا يقتضي المنع اللغوي حتى

قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر وعلى الثاني
انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب
عمروا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان هاهنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء
التي يمتنع اجتماع اجزائها كالكلام يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع
المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل
له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فلا يصدق الضارب عليه حقيقة قطعا فلا يمكن التقسيم
وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما للجميع اجزائه وما يجتمع
فهو خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القائل بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولم يستلزم خرق
الاجماع الا اذا كان الثاني في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولنا ليس
بضارب الان الخ لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض به الاشعرية مع الجواب عنه
وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الان
ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانه
اذا صدق عليه انه ليس بضارب الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا
جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل يستلزم صدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق
عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لانه ضارب والا لزم ليس بضارب
لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الان صدق ليس بضارب
مطلقا لان ضارب الان اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان سلب
الاخص اعم من سلب الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن
صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق هاهنا ان ضارب يطلق
على من حصل له الضرب والضرب [illegible] باعتبار كثرة [illegible] بسبب [illegible] الان تارة من
والحاضر والان [illegible] بالسيف والسوط والقائل اعني المعتبر [illegible] كزيد [illegible] فاذا قلنا ليس بضارب
الان كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الان واذا قلنا ليس بضارب
مطلقا كان ذلك نفيا لكلي لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم نفي الكلي فلا يدل عليه [illegible]
المصنف [illegible] بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي [illegible]
يستلزم لصدق جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو [illegible]

لا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لها اسما منها ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء

قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزء له ليس صادق فانه ملت ليس بضارب الآن فصلية وفيه وهي مستلزم مطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحادهم موضوعا لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة قلنا لا نسلم انها فعلية بل هي مطلقة ايضا والان ليس قيدا للسلب مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب الخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا الآن ليس بضارب ليس بضارب بضرب موجود في الآن ولو كان المراد بكون الآن وقتا لسلب مطلق الضرب منعنا صدقه وكيف لا ومن قولنا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة لا ان وجده من خواص الحقيقة على جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذهما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان انما يتناقض المطلقة والدائمة والثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول انه كافر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة والجواب المنع هيهنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سايغ بالنظر اليه وانما منعه الشرع تعظيما للاسلام والكلام في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات الخ هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما صدق نقيض التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان علة الموجب يستحيل تخلفها المعلول عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروايح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسم اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انها ليست علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجاب الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات اذا اللفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن بدون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه اصل كان الاشتقاق في انواع الروايح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة لا انها خالية عن الشرايط المذكورة فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه ومفهوم المشتق شيء ما هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما

له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق بالمطابقة ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء من بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع له اللفظ فلا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض الجسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو صح قولنا الابيض جسم لكان قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا كلام غير صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا الفصل الخامس في الترادف وفيه الكلام في الترادف اما في مفهومه واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك فالجنس والتقييد بالوضع لمعنى يخرج المهمل وقيد المعنى بكونه موضوعا له لفظ اخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون لا يكون مترادفا والترادف في لغة المتابعة واما اهل الصنعة فعرفوا المترادف هنهنا اكتفاء بما ذكر في تقسيم الالفاظ المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استئنافه فذكره واما احكامه فمسائل الاولى انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما بيان انه واقع فاما بالنقل الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنقل الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظ القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص ونقلهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعوره بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ولكن ان تضع واضع واحد لفظين او اكثر لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك ما الذي يحمله اليه تحصيلها فيه من الفوايد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى بسبب احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر والقيام بوزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشاعر الى ليس اشتغالي يوم تورى بذلك تعرق الصريين الجعفي والوحشي فانه لو قال بدل السويه البعد لم ينتظم وزن الشعر ولو قال بدلا الوحشي النوم لم يستقم المعنى لم يحصل القافية وكذا التسجيع هو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة

في المترادف فيه معنى خواص وصنيع وغيرها بل لعلها جانبه وقد كان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة والقيام بالوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا التسجيع والقلب والتجانس وغيرها متن

ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد فيفيد التقوية لا اصل المعنى وانما يدل على علل الشيء المغايرة لم يمكن اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعنى صح صح

من اللفظين معناه وبين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل لفظ العين بالعين لا بسبب الترادف ولمن الاشتراك سببه التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ الوضعية كالجمع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فلا يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل مجلد وسائل فان الثاني جمع وسيلة المرافقة للوصلة والتوجه فلا اصير الواضعين على لفظ واحدة من اللفظين المترادفين الوسيلة او عليهما كما امكن التجانس وكذا قول الشاعر وحسكت نبيهم سائلا وجدت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لا فادها وتعدد معناها لم يكن كون السبب الترادف واعلم انه قد اشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم مع تكلفهم استعماله في معناه ومختصا دخه ونوح يعرف الآخر بالمظهرة وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرى بان يكون ذلك اللفظ خفيا عندهم فلا يجري ظاهر فيصير المعرف في الاول معرفا الثاني في العكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى فوقد ذهب فيهم من المنطقيين الى ان هذا هو من التعريفية ذلا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه دلالة وهي خطاء فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال   ويمكن افراده بخلاف التابع   فائدة

المسئلتان الاخيرتان من مسائل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وعطشان نطشان قال قوم هما مترادفان وهذا ابطلت ايضا ذلك بان المترادف يصح افراده اي الطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقولهم نعم ما هذا الا فتل اي الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك كما لا يقال ليطان ونطشان وكذا غيرها من التوابع والقوافي الا بعد ذكر متبوعها فلا يكون التابع مرادفها ومنها المؤكد والمؤكد قال قوم ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فلهذا معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التأكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما فهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التأكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التأكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما في تكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ومكان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له

تقوية

في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فاكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع اولا نحو المجاز ومن حيث هو كذلك خرج المتواطئ المتناول للمختلفتين صح

تقويتها والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له تصحيحا على معناه وهو قد يكون في المفرد كلفظي النفس والعين مثل رأيت زيدا نفسه او عينه او التثنية مثل كلا وكلتا كما في الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما والجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد فكقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجمل كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ودفعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود تفصيلها حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية يصح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه فذهب جماعة الى جوازه مطلقا ومنعه فخر الدين الرازي وفصل آخرون فجوزوا اقامة كل واحد من المترادفين مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب هو الاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة فتعلقها انما يعرض بالالفاظ المعاني وبتوسطها يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى لم يتغير بتغير اللفظين لكل منها مرادفه جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رأيت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رأيت بشرا يضرب سبعا او رأيت انسانا يضرب سبعا او رأيت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى واحد من غير تفاوت واحتج الآخرون بانه لو صح مطلقا بان يصح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر بالفارسي في تكبيرة الاحرام مثلا والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان اراد بتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان اراد به الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا لان المنع في خلاف التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته بخلاف اقامة مرادفه من غير لغته فيستلزم المفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان الترجيح لاحد المذاهب بالنظر الى العقل والشرع واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته ومعه بالقياس الى تلك اللغة فلا يصح ضم ما يغيره اللفظ المستعمل فيها والمهمل لا معنى له فلا يمكن افراده عائدة الى المترادف

الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول

لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المفرد

لا من حيث الاختلاف وبوجوده دال على جوازه ولا امكان في وقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة
الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في الاسماء الاجناس واحتجاج [illegible] بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيفة لدفع
القرينة الاخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة متن

٥٨

في المرادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عنده نصا
في معناه كما عرفت والمشترك مجملا في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرف المصنف بانه اللفظ
اللفظ الموضوع لحقيقتين فاراد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع
يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء لم يوضع لفظ آخر في وضعه
لتلك الحقيقة وهو المرادف اولا وهو المفرد وقوله اولا ليدخل اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ
العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقد يخرج عنه ايضا
ليخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهو موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا
بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما
كذلك اي حقيقتان متعددتان ليخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس
فهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث
اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه قيد [illegible]
معتبر للمعرف في المحصول فيه الحقيقتين بالاختلاف وهذا اهمل ذكره والظن ان ذلك مما اسقطه
الناسخ لانه في شرح التعريف قال بل لا بد من ذكره وانه ذكره في التعريف من حيث هما كذلك مختلفتين
من حيث هو كذلك فتح الفصل لانه هو ضمير الحقيقتين وحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن استثناه
الى الناسخ وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه لحقيقتين
فانما هو على سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين اي انه على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما
ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي
والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك
يخرج به المتواطي وفيه نظر لان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة
واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة
او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الكلي فيها وصدقه على تلك الافراد فيها
لا لانها موضوعات اللفظ وقوله ليخرج المترادف متعددة الحقيقة فيه نظر اذ قد تتعدد معاني المترادف
كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود لفظ المشترك فقال قوم
انه واجب وقال آخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو الحق وانه واقع فيكون بحثان
اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع

اذا سمعه

اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا
بينهما الى ان يحصل قرينة يدل على تعيين احدهما وذلك آية للاشتراك اذ لو كان متواطئا لتبادر ذهنه
المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة
ولو كان منقولا عن احدهما الى الآخر لفهمنا المنقول اليه دون المنقول عنه فلم يبق الا ان يكون
مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر وان يكون
بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل يمنع امتناع المشترك
لا وجوبه ولا يعلم الفرق بينهما لامكان ان يضع قبيل لفظا لمعنى ثم يضع قبيل آخر ذلك اللفظ بعينه
لمعنى آخر ويشتهر الوضعان نحو ذلك فيحصل الاشتراك وفيه ايضا امكان وضع اللفظ من القبيل الواحد
لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين
مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند
الاطلاق مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وقد لا يقع [illegible]
الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلا واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما
هو الافهام وما تعدد به جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع
بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدهما اذ لا يلزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون مقترنا
بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يحصل منه ذلك الغرض فيكون الخلل لازما
اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه على المخاطب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع
معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما يصلح ان يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين
المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من
استلزام ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة عند
من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعه الذي لا يريد افهامه فهم مرضه [illegible]
تحصيل القرينة بمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم
شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده من القرينة بحيث يكون الخلل لازما فان السامع يفهم ان المراد
بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء الخلل [illegible] ان
ذلك مقصود العقلاء في بعض الاحوال كما ان في الاحوال [illegible] التفصيل مقصود في بعضها [illegible]
اذا ذكر [illegible] ما تقدم يمنع وضع المشترك بين [illegible] من وضع من واحد ولا يمنع من وضع من قبيلتين

ذاتا ما مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر والبياض والسواد وقد يتصادقان اما ان يكون احدهما جزءا من الآخر كالممكنة
المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر كالأسود المسمى به ثم اطلاق الأسود على هذا الشخص وعلى القار بالطلوع [illegible] ان فصل
اللون وبالاشتراك ان فصل القلب ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لأن الفائدة مشترطة في الوضع بحيث
اذا اطلق استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا الحد فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد
وهو ممنوع لجواز ان يفيد من وضعين

صح

وامتناع احد الشيئين لا يدل على انتفائه مطلقا   البحث الثاني في اقسامه الخ   يريد الاشتراك
الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها و[illegible] قال
مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما
فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما صدق
عليه الآخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة كالسواد والبياض
اللذين هما مفهوما الجون المتقابلين بالتضاد وقد يتواصلان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر
كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات
والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات الذي هما مفهوما لفظ الامكان المطلق
فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا فلم يصدق لفظ
الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى الضرورتين
ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للآخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد سمي اسود
فان ذلك اللفظ يصدق على ذاته باعتبار العلم وعلى صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود
على هذا الشخص المعين اعني المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان فصل اللون الخ كونه ذا
سواد لكون هذا المعنى محققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت ولو كان السواد معنى على سواد ذلك الشخص
وسواد القار بالتشكيك وان فصل اللغة الخ كونه اسما موضوعا للعلم عليه كان صدقه عليه وعلى القار
بالاشتراك اللفظي المتباين مفهوماه بالذات   ومنع بعضهم الخ   هذا اشارة الى ما ذهب اليه
فخر الدين الرازي في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ
الموضوع لابد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي
والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما
وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع
واحد لا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضع احدهما لوجود معنى والآخر لعدم ذلك المعنى
من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع من
عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند الاطلاق سوى التردد والعلم به ممنوع فان قولنا
اعتدي بالقرء يفيد للسامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض
والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمها ثم قال القائل

علمنا الالف

اعلم انه لا يمكن استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد
المجموع خاصة يكون استعمالا في البعض وان اريد المجموع والآحاد لزم التناقض لان ارادة الآحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم
الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه بلا قرينة وقد ذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه
وحمل اللفظ عليه عند التجرد عن القرينة نحو ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض فان حمله على البعض تحكم
وعدم حمله على شيء منها اخراج له عن افادة

والجواب ان الخروج عن العهدة
والتعبد المراد به كالتسبيح والفائدة
موجودة وهي الدلالة على احدها
لا بعينه صح

علمنا الالف افاد هذا الاطلاق انه محقق لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ثم لم يكن هذا المعنى حاصلا قبل
الاطلاق نعم لا يتحقق اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن
عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا وعينا الجزم في الثاني   البحث الثالث
اعلم الخ   اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها
فجوزه القاضي ابو بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعض
هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل المشترك
بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين
البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المصنف رحمه الله تعالى واحتج بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان
يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها
او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول
فلان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون حينئذ استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا
ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يريد
به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمالا للفظ في بعض
معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم
الاكتفاء الا به لا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وفي ذلك عين
التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه في
المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل واحد لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول
يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد واحد من
تلك المعاني بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه
بل في كلها سلمنا لكن لم لزم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء
بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا اما اذا اريد المجموع معها واما على
ذلك التقدير فلا نقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون
ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما معنيان
ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني

في انه على خلاف الاصل المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد نتتبع امورا اخر
مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يتخصص
احدها بالفهم ولأن الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب ض

قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود حيث يستعمل تارة لمعنى الخشوع والانقياد وتارة
بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فلذلك
لا نرى المعقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من
الناس والخشوع عام في الجميع فالتخصيص ببعض الناس مستغنى عنه مع الشامل للجميع فظهر ان استعمال
لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال
وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد من القرينة الدالة
على ارادة احدها او التمام لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ
واخراجه من الافادة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع
معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان
لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال اللفظ في جميع معانيه
وهو اعم من ان يكون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على
جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة
في المعنيين معا اي صلوة الله تعالى وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ الصلوة هنا صلوة الملائكة حسب والضمير
في قوله تعالى يصلون راجع الى الملائكة دون الله تعالى كما ان الفعل محذوف في قوله ان الله يصلي والملائكة
يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا
فيها [illegible] والعام لا يدل على الخاص ومن الثاني بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع
الجبهة على الارض من الآية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب
السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم ومن الثالث المنع من لزوم
الحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني
لا بعينه وليس ذلك تحكما لأن اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل واحد من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لأن
لفظ [illegible] تلك المعاني لا بعينه [illegible] مجازا [illegible] الارادة دون غيره من المعاني
ما فيها من الارادة وعدمها محقق البحث الرابع في انه على خلاف الاصل اي الاشتراك على خلاف
الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الغالب على الظن
عدم الاشتراك واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول ان المراد بالاصل اي المقصود بالوضع الاصلي

من وضع الالفاظ

من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظ [illegible]
كان الافراد ارجح من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلأن الاشتراك مخل بالغرض من الوضع اذ
على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معاني متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك
اللفظ لأن نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها فحينئذ يمتنع
ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والافراد غير مخل بالغرض من
الوضع وهو ظاهر فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا للعدم لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ
لمعنى من تلك المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل لأنا نجد التفاهم الحاصل [illegible]
[illegible] والفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم الحكم بالوجدان فثبت المقدم [illegible] الشرطية
ان السامع لو كان اللفظ مترددا بين فهم المعنى المعلوم من وضع اللفظ له وبين المعنى المحتمل ويمتنع سبق
احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلما بين من
ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال فلا يكون على سبيل التفصيل والمشترك
غير مخل بالاول ولا يخل بالغرض الشامل للقسمين جميعا بل انما كان مخلا فللقسم الثاني وهو الافهام
التفصيلي مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة المراد وذلك لا يوجب كونه مخلا في الجملة الا ترى ان
حروف المعاني باجمعها كذلك مع انه [illegible] بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فلمنع
[illegible] والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له [illegible] انما يتحقق عند اعتقاد
الاشتراك او عند اعتقاد مساواة وجود الاشتراك وعدمه [illegible] سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ
له الى الفهم [illegible] ترجيح احد المتساويين على الآخر [illegible] وضع اللفظ لذلك
المعنى المحتمل وبين عدم وضعه [illegible] ان سبق فهم المعلوم [illegible] على عدم اعتقاد السامع
اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وحينئذ يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على
اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسببه سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون المعنى
المحتمل وضع ذلك اللفظ له [illegible] اللفظ على ارادة ذلك المعنى لأنها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك
[illegible] على التقديرين الاول [illegible] الثاني [illegible] الاولى
[illegible] الاشتراك بالنسبة الى [illegible] وضعه للمعنيين [illegible]
[illegible] واحدا [illegible] اما الافراد فموقوف على وضع واحد [illegible]
بالنسبة [illegible] على [illegible] واعلم ان [illegible] وقد يتبع [illegible]

في وقوعه في القرآن وبلزم عليه ان القرينة وضع للطهر والحيض معًا اما باعتبار امر مشترك ويستعمل فيه او الجواب المانع بان فهم من القرينة بناقض الغرض وهو معنى يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة او يدل منها اذا كان القصد البيان الاجمالي الفائدة مع القرينة في تسبيع العبارة والقائل ان يقول يجيبه فيما ادعى اشتراكه وضع لغيره مشترك او لاحدها وتجوزبه في الآخر ثم شاع لكثرة الاستعمال صح

الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالغرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على ما يرتبط بذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة او البعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يتوقف عليها ذكر من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام وغرائبه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا توضيح ذكر المقصد الطلاقي ذكر اللفظ اما اجزائه او لوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودًا للواضع بالقصد الاول بل تابعًا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ فيمكن ان يكون حصل المقصود بهذا الكلام فيضعف الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو انا نقول لا نسلم ان الفائدة الثانية انما يحصل بعد افادة الوضع فان اللفظ المشترك مفهوم عند الاطلاق احد معانيه اجمالًا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه اجمالًا دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع للقدر المشترك في الجملة لان ذكر لانه لم يوضع الا لواحد من معانيه فهذا اللفظ لا يعلم الا بالالتزام فلا يكون الغرض المقصود بالوضع بالقصد الاول حاصلًا بل ثانيًا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلًا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلًا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودًا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركًا يحتمل الدلالة على معناه ان كانا متضادين اعني وضعين البحث الخامس في وقوعه في اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع للاقبال والادبار اذ دلالته على ما نقل الجوهري في الصحاح وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يكون مع القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من الاطلاق اللفظ هو افهام معنًا لانه يتبادر الى الفهم المعنى من لفظ موضوع له او يفسر على الجملة من غير امر منفصل او على معنًا فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اذ لا يكون التجرد عن القرينة ناقضًا للغرض ولا يكون بها معينة له مستلزمًا للتطويل بغير فائدة الاولى فلانا لا نسلم ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض المقصود من اللفظ لجواز ان يكون الغرض الابانة الاجمالية وهو افهام احد معنى المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات فهو حاصل على تقدير التجرد من القرينة واما الثانية فلانا لا نسلم ان الكلام مع القرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم

في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول في الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل فان كانت الفاعل فهي الثابت والا فهي المثبت والمجاز مفعل من الجواز وهو العبور فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ صح

التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو تحسين العبارة وايضًا التكليف الشرعي يحصل بتلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو اعظم الفوائد واخص المقاصد كما في الحجج الالهية بالجمع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه في لفظ القرء والليل عسعس يجوز ان يكون كل واحد منها موضوعًا للقدر المشترك بين معنيين المذكورين لهما على سبيل التواطؤ واما التشكيك ثم صار مجهولًا واشتهر استعمال اللفظ في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او يكون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة ثم استعمل في الآخر على سبيل المجاز ثم شاع كونه مجازًا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ وقع موضع هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر لان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما تقدم في بيع المجزوم تسليمه عنهما فانه احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز انتهى لما فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال بعيد خارج عن الحكم بالاشتراك الفصل السابع في الحقيقة والمجاز الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظها او في معناه او الكلام في معناه اما في حقيقة ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة لها اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقع في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل العدم الموجود وهو الثابت لانه يجيء بمعنى فاعل تارة بمعنى الفاعل كعليم بمعنى عالم وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في ضبط نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا تقع شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان المقابل او من الجولان الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه تقتضي التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل من ذلك الموضع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازًا واما الثاني نفس الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وقيده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع بعد لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقع التخاطب بها يخرج المجاز

واقسام الحقيقة ثلث عرفية وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان هذه الالفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة
وللعلماء اصطلاحات في موضع من اللغة فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء
ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل منه

العرفي والمجاز الشرعي اذ الكلام موضوعه في لغة اهل اللغة فينبغي ان نراعي الحد من حيث هو كذلك
لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى وضعين وحصل بالنقل الى وضعين
علم بعينها الحيثية تميز الحقيقة عن المجاز ولما كان المجاز ما تقدم حده ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة بما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت
فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين
والعرفيين والشرعيين وقد ظهر ان اللفظ الواحد قد يخرج عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه
موضوعا لمغايرة لا يستعمل في ذلك المعنى لا في غيره اذ قد عرفت ان الاطلاق كل واحد من لفظ
الحقيقة والمجاز انما يصح بعد الاستعمال [illegible] هو على سبيل المجاز بالنقل الى اللغة [illegible] للحقيقة لما تقدم من انها
ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق
ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل المطابق الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي الذي هو حقيقة في
الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه
حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بالحصول في غير
حقيقة وهي الاجسام التي يتحقق عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل
في غير موضوعه مجازا واقعا في المجاز مفعل من جاز وهو حقيقة اما في المصدر او في الموضع فاما
الفاعل فليس حقيقة فيه فالاطلاق على اللفظ المنتقل من موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا
هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما ان قلنا انه ماخوذ من التعدي واما انه ماخوذ من
الجواز الذي هو الامكان فلا نسلم لان الجواز لا يمكن حصوله في الاجسام كما يمكن حصوله في
الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز الذي هو الامكان لانه موضع اي محل يمكن ان
يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة في هذا الوجه الا انه يدخل في قسم لفظ المجاز ان الجواز
بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو النقل اذ التعدي والانتقال [illegible] اولى من الحقيقة والمجاز
من الخلو من الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا   واقسام الحقيقة ثلاثة الخ   لما بين ان الحقيقة
عبارة من اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة كان الوضع تارة

مستندا الى

مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الوضع
الى اهل اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين لغير الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاول
فلانا لا نرتاب في ان هذه الالفاظ وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها وهذا معنى
الحقيقة اللغوية الا ذلك وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت
موضوعة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة كانت مجازا لكن المجاز
فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود الاصل فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف
لمنع كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق موجود [illegible] على سبق
الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو من الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية وهي
الحقيقة العرفية فالمراد بها اللفظ التي انتقلت من موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال
اما العام وهو الذي لا يختص بقوم بعينه قوم من اهل العلم او صناعة اذ الخاص وهو الذي يختص
باهل العلم مخصوص او بصناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان واستعملت
في العرف في غير تلك المعاني اما لمناسبتها لها او اشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق تفهم منها تلك
المعاني دون معانيها اللغوية وهذا هو المعني بالحقيقة العرفية لا يسمى هذا العرف واعلم ان العرف العام
يحصل بامرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا ايضا مع الحقيقة غريبة مستنكرة وجهات
المجاز معلومة وتأتي بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره
مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقول الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول
عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان
المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه لغة كالدابة فانها موضوعة لغة
لكل ما يدب في الارض ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعان
لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصا بانيتين مخصوصتين ويتحقق علامات الحقيقة
في هذه الالفاظ من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها
في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها [illegible] مسلك واما الحقيقة

في الحقيقة الشرعية وتعريفها اللفظ الذي نقله الشارع عن معناه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من
متكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلاة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والاركان المعهودة
في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر

فهو بالحقيقة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند
الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع لمن … ثم اصطلح النحاة على وضع اللفظ الذي اسند اليه الفعل
كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه
لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكما الجوهر والعرض عند المتكلمين والعلة
والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم
توضع في اللغة على اصطلاح العلماء وضعها لمعانيها بحيث اذا اطلقت على لسان
من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح
عليها … من معانيها اللغوية ومراد المصنف بالاصطلاحات في قوله والعلماء اصطلاحات
الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها
لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه   البحث الثاني في الحقيقة الشرعية
انما افرد لهذا القسم وهو الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون الكل وانما هو من قسميها
لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما
في تعريفها واما في امكانها ووقوعها اما الاول فقد تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة
للحقائق الثلاثة بعد … معناها اذ الضمير اليه راجع … الواضع الشرع وقد عرفها المصنف
في النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال الامام
فخر الدين الرازي في المحصول انها اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى
مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما
معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي
لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها
الشارع لها والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المصنف هنا حيث قال انها
اللفظ التي نقلها الشارع عن موضوعها اللغوي الى … بحيث اذا اطلق اي اللفظ بمجرده من
القيود والقرائن فهم منه من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلاة الموضوعة
لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والذكر

المعينة من التكبير

وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول
هنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني منها او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات
لغوية فحق لكنها حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وان جعلناها مجازات لان النقل بان العرب
لم تضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا ولقوله انا انزلناه
قرآنا عربيا مش

المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكاة الموضوعة للنمو نقلها الشارع الى القدر المخرج من المال
الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة والمخصص المقصد
الحقيقة الشرعية بالذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع في وجود القسم الاول المندرج في تعريف
المذكور في النهاية وتعريف الامام فخر الدين الرازي في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين
والخلاف انما هو في الوقوع فمنع القاضي ابو بكر منه وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها وانما المعتزلة
… وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية
ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلاة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين
كالمؤمن والفاسق وسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقيل الاستدلال على
المختار في هذه الالفاظ اعني لفظ الصلاة والزكاة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية … اللغة
العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغوي وذلك لانها لو كانت
المعاني التي اراد بها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها
احتمل ان يكون الشارع اذا اطلق تلك الالفاظ مشتملة على المعاني … استعملها في معانيها
اللغوية فيكون ذلك مجازا من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان
يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون ذلك
حقائق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها لها
من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وحينئذ يكون وضعا جديدا حقيقيا وان اوجبنا في الالفاظ
الشرعية استعمال القرائن اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العربي …
جاريا على القوانين اللغوية اما حقيقة او مجازا وان الوجوب الممكن تحقق الاحتمال الثالث …
… على الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية …
الاحتمال الثالث والحق تعين احد الاحتمالين الاولين على ما ياتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية
مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على اصطلاح الشرع اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع
لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك علم كونها
حقيقة شرعية وعلم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لم …

بل كونها لم يكن عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية لما تقدم من كونها من وضعه فهذه
الالفاظ لغة ملزوم لم يكن مجازات لغوية ثم لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية ضرورة والثاني باطل لانها لو لم تكن
عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان الثاني ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن
العزيز مشتمل على هذه الالفاظ لقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية
خاصة وفاقا فاذا لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان
التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يقتضي على تقدير كونها الفاظا توقيفية لان المراد بالعربية
على ذلك التقدير الالفاظ التي وضعتها العرب او انها موضوعة للمعاني المخصوصة حتى يقال انها
بهذين المعنيين موجودة في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مستعملاتها المعهودة
اقول اعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما
كانت العرب تستعملها فيه والاتفاق حاصل على ان الصلوة لا يراد بها في الشرع ما ادعاه فاذن
ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فلان سلمنا صحته لكن
لا نسلم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات اللغوية لم يكن عربية فان هذه الالفاظ
كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن
لا نسلم استحالة كون بعض القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا تدل على ان القرآن بكليته عربي وذلك
لان لفظ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف على ان لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان القرآن بجملته عربي لكنه معارض بما يدل على خلافه وهو ان لفظ المشكاة
حبشية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدمها وقد احتيج اليها
فيحتاج الى تعريفها للمكلف فلا بد من وضع الالفاظ لها كما في المعاني الحادثة والادوات المحدثة واما التفصيل
فيما سيبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو من اصل

اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين
هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك
دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان
مقبولا ممن يتبعه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان
نفسه وهو المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يقال للفرس الذي يتبع السابق
مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما العظم الذي … كما قال بعضهم ان الصلوة
انما سميت صلوة لان المصلين يحركون صلويهم فيها اذ كل واحد منهم يراس صلا الاخر عند الركوع
ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم يفهم شيئا من هذه المعاني الثلاثة
اصلا فلان صلوة الامام والمنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا دعاء … براسه لعظم …
غير وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلاثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو
والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة مطلق
الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص بالنية
اي القصد فهو مطلق الامساك عند الاطلاق وكذا الحج والجواب لا نسلم ان هذا الدليل فاسد
الوضع فانه لا يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها
فيها الا على سبيل الحقيقة او مطلقا اعم من كونها حقيقة او مجازا والاول ممنوع والثاني مسلم
فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه
يقم للنبي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو الجزء المقصود بالدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة
على تجويزه ونصهم لم يوجد كذلك بما ذكرتم من انهم ما كانوا يتكلمون بمثل هذه المعاني التي جعلها الشرع
فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه
قلت لا نسلم ان شرط المجاز نص اهل اللغة على جوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على

الكلام جار على سبيل المجاز فلا تخلف هذه الصورة عن هذا التصريح فعلى هذه الالفاظ مستعملة في لسان
العرب ولذا كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلت لا نسلم ان كون اللفظ عربية ليس حكما
ثابتا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على معنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الالفاظ عربية لم يكن اللفظ
عربية فتركه هذه الالفاظ ظلما حيث بالقياس الى الالفاظ القران العربية فلم يكن وجودها فيه
قادحا في عربيته قلنا لا نسلم كون انما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون كله
عربيا وصدق الاسود على الثوب المذكور والقاسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل
الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من ما تحته
كما يقال هذا الثوب اسود الا بعضه وهذه القصيدة قاسية الا قليلا منها فلقد القران
يقع على الكل والبعض قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى انزل الاحكام قرانا اوسطا
ولو كان القران صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكره من الدليل
على صدق القران على بعضه معارض بان الذي في كل سورة وكل آية بعض القران وانما لا يكون بعضا
من نفسه فيبطل فان لفظ القران اذا كان مشتركا بين البعض والكل لم يلزم كونه بعضا
من نفسه بل بعضا من شيء يسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله يوجد في القران ما ليس بعربي
كالاوابين السورى والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية
اما الاولى فانها اسماء السورة وايضا كل واحد منها موضوع لمسماه لغة وما بقى من الالفاظ
المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي اراد بها
الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها لا ولى الحادث في الاوائل
الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارد ها
فان الايمان والصلاة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك
ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص
لا ينبغي ان يكون بادخال قيد زائد على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور
الثلث المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اطلاق
اسم المسبب الى السبب فان ذلك النقص سببه الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق

النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم مع علمه والتوقف على الوضع الاصلي
ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول خاصة واعلم ان من جملة
المنقولات الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب
او مسبوقية كل صيغة
باخرى فيتسلسل

الله الى باو بين الصدقات فاطلق عليه اسم المسبب وهو الزكوة فعلم ان فعل الواجبات
هو الدين بدليل قوله وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم كان ذلك لفظ واحد والمجموع صرفه الى الافعال
الكثيرة وايضا يكون فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وايتاء الزكوة من اضمار شيء آخر
ان يقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليسوا بان يضمر لذلك او من
اضمار شيء آخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك التدين دين القيمة ويكون
قوله مخلصين دالا على الاخلاص بل هذا انما يضر العقل لان غلبتهم الترجيح وهو منا لان اشار ايهم
يؤدي الى تفسير اللغة وهو خلاف الاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغير اللغة فكان اولى لمعرض
على هذا الجواز عن رد الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر فلا حاجة الى هذا الاضمار
الخارج عن الاصل وقول المشتم ويضلها هنا ان وضع الثاني اي ثاني الحقيقة الشرعية عدم
عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاءت الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مراده
من هذه الالفاظ موضوع اللغة فهي مجازية وان صدق انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه
الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مرادها ومع ذلك فهي حقائق شرعية
كما عرفت من خواص الحقيقة الشرعية فيها وما في كلام تحرير وكيع
البحث الثالث النقل خ
لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يترجح عليه وذكر في تعيين احدها ان النقل على خلاف الاصل
يعني ان عدمه اغلب على الظن من وجوده عليه الاصل ان كون اللفظ موضوعا لمعنى غير منقول منه
الى غيره في وقت ما يفيد ظن كونه كذلك بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك فما سيظهر من
ان الاستصحاب الحال حجة الثاني انه لم يكن وجود النقل موجحا بالنسبة الى عدمه لم يحصل
التفاهم بها الا بعد قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وضعت بها المخاطب بل
افضل من موضوعه الى غيره او لا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير
تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع تردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه
ولا يتبادر الى الفهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح فلا يحصل فهم المراد
من الخطاب بغير نظر فان الخائع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن بدل على
عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو ملزوما كما هو المرجح في فهم المعنى الاصلي

في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة عليه الثاني وجود
الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه
عليها دليل المجاز الخامس تعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية السادس

والمعنى المنقول اليه ولا يتبادر الى الفهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح ومرجح
فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان المانع اذ يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل
على عدم استفادة الشارع نقله لاجل اعتقاده عدم نقل الذي هو مدرك والمرجح لفهم المعنى الاصلي
دون غيره كونه هو علم الشارع لوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف
على امور ثلثة الوضع الاصلي والنسخ والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول
فيكون ارجح الوجه الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واشتريت وزوجت منقولات شرعية فانها كانت
لغة موضوعة للاخبار ونقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها
لو لم يكن منقولات من موضوعاتها لزم احد الامرين اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى
وتسلسل الى غير النهاية والثالث باطل بقسميه فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت
فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدونه
سبقتهما واما ان يكون فيستلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغ
السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب
عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني انا نعلم في علم الكلام والطلاق قصد المصنف انه [illegible]
هو عائد الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر
الحكم بثبوت امر لآخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي
البحث الرابع في الفرق   بين بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون
اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية
المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المصنف لذلك طرقا ستة منها
ما يشترك فيها الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول ان طريقنا ان الاول نص اهل
اللغة عليه اي على كون ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة
اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها
ان يذكروا احدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوليا وهذا
اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوليا بل للمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول

حقيقة والثاني مجاز

الاطراد دليل الحقيقة فان العالم في ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم حقيقة مجاز في واسئل القرية
وامتناع واسئل الجدار ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي واللغوي
كمنع الابلق في غير الفرس متن

ثالثها ان يذكروا خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه
فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى
شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه
شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه علمنا انه مجاز فيه [illegible] الشيخ لا يوجد لغيره واما
خواصها [illegible] اما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى الى افهام المتخاطبين باللغة عند
اطلاق لفظ مجرد عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة
في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لما سبق الى الفهم من دون غيره مرجحا
من غير مرجح وانه ترجيح وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك
المعنى الى الفهم عند الاطلاق بل افتقر الى فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا فيه نقل فانه [illegible]
اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم
عند الاطلاق وقد قال المصنف وعكسه المجاز اراد بالعكس هذا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم
اطلق عليه لفظ العكس مجازا للتضاد كما في التضايف ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ المجرد عن القرائن
المعينة المراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا لم يعتبروا في ذلك المعنى ذلك اللفظ
او يطلقوا اللفظ على غير ذلك المعنى ثم يقصروا [illegible] فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ
حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه من
القرينة [illegible] فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة دالة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى
مجازا وينبغي [illegible] من انتقاضه بالمشترك فانه دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة دالة عليه
واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل
القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ
القرية المجاز وهو سكانها تسمية للمحل باسم الحال وقيل على هذا الاخير تعيين المجاز هنا لاحتمال
كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن واهلها فانه تعذر حمله على احدهما فتعين حمله على الآخر ولم يكن
ذلك الآخر مجازا اجيب عنه بان الاشتراك خلاف الاصل والمجاز [illegible] فكان خلاف الاصل الا انه راجح
من الاشتراك والحمل على هذا الشيء خير واحد لان التحقيق استلزام تعيين المجاز وهو تعلق الكلمة

في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس
وهو عقلي او فيها مثل احياني اكتحالي بطلعتك الثاني المجاز فلا يكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث
اطلاق السبب على المسبب او العكس الرابع تسميته بتشبيه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس
وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاز باصلح بيانه وبالمتعلق ص ص

يستعمل تعلقها بالمجاز على تقدير الاشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض
ما قلناه بعدم استلزام تعيين المجاز ترجيحها الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الآية المذكورة
وجوابه ما ذكر واما جعل المصنف استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة
الى اللغة وان كان قد يستعمل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص
وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلانهم وضعوا لفظ القرية لما يمتنع تعليق السؤال به فتحققت
هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به موجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون
التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري عليها ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل
الامرين فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الآخر الا بأمر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما
معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو جماد والتجوز هنا
انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ
الجدار فهو باق على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسأل القرية فان لفظ السؤال
الذي هو المتعلق جار على ظاهره والمجاز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال
الثالث نحو قولك رأيت اسدا يصيد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة
في المعنى المعين الاطراد كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم اتسعالهم هو مع
الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد بل ذلك لا يلزم من صحة قوله واسأل القرية صحة قولنا واسأل
الجدار وما اعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه يمتنع حقيقة
الله تعالى فضل ووجد ما حاصله ان الله تعالى مع علمه وجوده عليه بوجود المانع الشرعي او المانع
اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن الجسم ذي لونين سواد وبياض الا ان
اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثوب ابلق والجمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد
دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على كون اللفظ مجازا لكونه
المدلول اعم من دليله ثم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول
من الدليل وانتقضوا بحاصل الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد
مع عدم المنع من اهل اللغة والشارع

البحث الخامس في اقسام المجاز

في اقسام

لما ذكر اقسام الحقيقة وما يتميز به عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار
ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم اما الاول فقسمه ثلاثة اما ان يقع في مفردات
الالفاظ واما ان يقع فيها معا لا في كل واحد مطلقا كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل
طلعت الشمس واحيى الارض انتقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان
المراد من كل واحدة من لفظ الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت
المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء
الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى والغير ما سنادها الى هذه الاشياء
المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفسه لا مرتبط
بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله من ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما
الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد
من الاحياء السرور من الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند
الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى الرؤية ثم اعلم ان المجاز في هذه المفردات وفي التركيب
عقلي كما عرفت واما الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز في المتكلم فاما
بالزيادة وهو ان اضيف الى الكلام لفظة لم تبق جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان
الكاف لو لم تضف الى لفظة مثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته ونفي
المثل عنه وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها
موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله وقد يجيء
واما النقصان فهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى
واسأل القرية فان تقديره واسأل اهل القرية لتجري الكلمة على حقيقتها فاما مع هذا النقصان
فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما بالنقل وهو نقل اللفظ من موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة
بينهما مثل تسمية البليد حمارا او الشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا
من المقالات علاقة قد يقع ولا يصح اطلاق لفظ على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر
والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة هي التي اعتبرها اهل اللغة هي

لا يثبت فيه النقل لا فتقاره الى النظر في العلاقة ولان افادة اللفظ تابعة لافادة المعنى والا لم يحصل المبالغة
والعلم ان الحقايق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مع انهم احتجوا باندرج القران عن كونه
عربيا وبامتناع نحلة لغير الاقتران واب الابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجاز اي لغوية

احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما القابل مثل نزل السحاب اي الغايب مثل قوله
او الصورية كما ان لفظ القدرة على اليد لان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر
الصادر من اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يوجد الا بتوسط صورة
القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة يدا كما يقال الاثر
الفلاني بسبب ولعل هذا الاثر به واما الغايية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية
علة في الذهن بالعلو لمعلولها معلولة في الخارج لكان لها بذي الغاية علاقتان العلية والمعلولية
فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية
المرض الشديد موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا وتسمية
هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة في قوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه
السادس عكسه كاطلاق لفظ القران على الفاتحة وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون
العكس السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن تسمية الشيء
باسم ما كان عليه كتسمية العتيق عبدا على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم
ان هذه الالفاظ حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة الحاملة للماء
على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم اله كتسمية اللسان لغة الحادي عشر
تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا البحث السادس في النقل اختلف الاصوليون
في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور
العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون
ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه احدها انه لو كان النقل عن اهل اللغة
شرطا للتجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي لان النقل كاف فيه
كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والثاني ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها
ان افادة اللفظ تابعة لافادة معناه الاصلي المجرد فحصل المبالغة من غير توقف على النقل ومع

واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعتقاد القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة
وامتناع الاستعمال في نقلهم للنقض عا ملهم ...

كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به
الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون معناه فانك لو سميت الاسد
بالرجل الشجاع لم يحصل المبالغة من بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم
المقصود من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك توهمته اسدا وقد بينا في هذه وكيفية ذلك
فلا يليق انما انا هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا وهذا الامل ملك كريم واما الثاني
فلانا فصدقنا اللفظ على معناه لا احتياج الى النقل في صورة تحققها فرضنا انه قبل الكلام
النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل كما تقدم مثلا اما
الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط بدون شرطه واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم
من ان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوا الالفاظ في
المعاني الشرعية والمجازية ولم ينص عليها بجواز استعمال اهل اللغة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها
لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتعقلوها وهذا احتج الخصم بين الاول ولم
يكن المجاز ان منقولا عن اهل اللغة لما كان عربية والتالي باطل كما تقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان
بطلان التالي فلانه يلزم خروج القران من كونه عربيا لاشتماله على كثير منها والتالي كما تقدم الثاني
لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يحقق فيها العلاقة بين المعنيين
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن
والعلية في الحبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يجوز اطلاق الاب على الابن ولا الابن على الاب ولا غير الاشياء
من الاشياء المتشاركة في الطول على الاخر ولا الشبكة على الصيد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ
التي استعمل عليها القران العزيز مجازات لغوية ومااستعملها في معانيها لاجل مناسبتها لمعانيها اللغوية
مع اعتقاد اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بمعنى وجود العلاقة فان ادعى انه شرط
بالنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا
وعن الثاني ان التجوز انما يصح في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على منعه والا عدم نصهم على
جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما
هي العلاقة التي اعتبرها اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لا ما علمنا منهم في نوع التجوز عند العلاقة

التعظيم او التحقير او الحمل لغم فان رايت اسدا اسعا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام
بحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم بالاجمال معنى

ابع لان المتكلم به يستغنى من ضم قرينة زائدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة ايضا لفظ عن معناه الحقيقي ومع لا يتحقق المعدل عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر في جنبها الاقتصاد الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه اما الاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفها او لتنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلاث مرات من غير تتعتع وتلجلج فيعدل عن الحقيقة اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او التسجيع دون الحقيقي من غيرنا دي الوزن كقوله نقم منها سرب من فوقه واكواب موضوعة وهو ما خرقه من سجع الحامة اذ القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح فتح وصحك فيه للاعداء حتف لعا المجانس كاس او المطابق كقوله كلا ان تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم الى غير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي مفيدا التعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر من قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم المكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقولهم لقيت اسدا يعني الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك ذلك الباقي ويحصل لها الذة بادراك ذلك الوجه والم بفقد اتمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصولها لذة عظيمة لانا نعلم الاصول اللذيذ بالنسبة الى ان يحصل عقيب الالم ومح يكون هناك لذات متعاقبة بالالام منعقدة بحيث يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كدغدغة النفسانية ومتى كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى واحسن نظرا ففاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة فعلى هذا لا جرم كان الوضع غير اللفظ الموضوع وان لم يكن من كمال الدلالة لفظ الموضوع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه

الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز متوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا فمن حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة الوضع اما لغوية لفظ الفوائد البديع او الطلب

٨

المذكورة الحقيقة في كلامهم ولم يوجد لهم نص يجانس فيه منه وجود مطلق العلاقة البحث السابع
الحقيقة في هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى انه لا تلازم بينهما لجواز ان يكون اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مع العلاقة واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع بغير معناه المجازي اما سبق الوضع حين استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظة ابتداء وضعه قبل استعماله ليس بهما فالاعلام كزيد وعمرو لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك لان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة اولا ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة من معاني وضعها لها اهل اللغة ومما يتمثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرو مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره مع العلاقة لا تثبت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقائق ولا مجازات وان كانت منقولات من معاني وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها بها العلاقة بالمسميات اللغوية وقيل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فاهي اعلام عليه مطلق الثالثة الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة فهو الاول

ايضا

في موضوعه اللغوي خلافاً لأبي إسحاق لاستعمال الأسماء في المجاز فيما ... البليغ وهو كثير ... الإخلال
بالفهم مع القرينة ووقوعه في القرآن خلافاً للظاهرية وبلا عليه قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض واسأل القرية وجاء ربك
تجري بأعيننا والسماء بنيناها بأيد إلى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل منه نعم كما في أنواع الروائح ولأن أسماءه تعالى
توقيفية والمعرب في القرآن فإن المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية متن

المجاز ... البحث الثامن في وقوعه قال ... فهذا البحث مذكور تلك يتعلق بالمجاز خاصة الإطلاق ...
في اللغة وقد اتفق أكثر الناس عليه خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني وأصحابه والحق الأول
لنا إطلاق أهل اللغة الأسد على الرجل الشجاع والحمار على الإنسان البليد وقولهم ظهر الطريق ...
على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقال
أن خلوا القيد ... واشتعل الرأس ... قيل ابن جني أكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة
حقائق في غير هذه المعاني فإن لفظ الأسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر
والجناح والساق والكبد موضوعات لأعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فإما أن يكون حقيقة
حقائق في المعاني المذكورة أولاً فيلزم الاشتراك وهو ... وإلا لما سبق فهم أحد هذه المعاني عند
الإطلاق لفظ مجرداً عن القرائن ومن المعلوم خلافه وإنما ... المجاز أولى من الاشتراك عند
التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازاً احتج المخالف بأن المجاز يخل بالفهم ... تردد
ذهن السامع عند عدمها بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ
ومن العلاقة والجواب لا نسلم أنه يخل بالفهم وإنما يكون كذلك أن لو كان مجرداً عن القرينة المعينة للمجاز
وكان الغرض فهم المعنى الحقيقي فلا التأثير ... في القرآن العزيز ... خلافاً للظاهرية لنا
قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض وقوله واسأل القرية وجاء ربك تجري بأعيننا يد الله فوق
أيديهم والسماء بنيناها بأيد ... الله يستهزئ بهم ... واشتعل الرأس شيبا
واخفض لهما جناح الذل ... فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم جزاء
سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ... ومن المعلوم أن هذه الألفاظ لا يمكن حملها
على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بأنه لو كان ... لاشتق منه
اسم الفاعل فيصدق على الله تعالى متجوز ... والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم والملازمة ظاهرة ...
الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم من أن قيام المعنى لا يوجب
الاشتقاق كما في أنواع الروائح ... مجازاً ولم يشتق ... أسماءه تعالى
توقيفية فيها ... إذن الشارع في إطلاق الاسم عليه ... وإن كان جائزاً في اللغة كما
في الفاضل والسخي ... إذن الشارع فيها ادعيتم ... والثالثة المعرب وهو اللفظ الذي

فإنه على خلاف الأصل وأنه لا يحصل التفاهم حالة التخاطب ولأنه مع عدم ... لو حمل على مجازه
لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة وإلا لزم إهماله ولتوقفه على وضع
سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الأول أولى والمتوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز

لم يكن من موضوعات أهل اللغة العربية ثم استعمله ... موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس
وعكرمة والمنقول عن الشافعي خلافه احتج الأولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح و...
لفظة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظة فارسية وكذا الإستبرق وقوله تعالى
وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظة رومية وأجاب الشافعي بالمنع من كون هذه الألفاظ
ليست عربية وما ذكروه لا يدل على أنها موضوعة لغير العرب ولا يدل على أنها غير موضوعة لهم
ومن الجائز أن يكون هذه الألفاظ مما اشتركت اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتج على
مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي نفى الله تعالى كونه
أعجمياً وقطع اعتراضهم بتنوعه بين أعجمي وعربي ولو كان بعضه أعجمياً لما انقطع اعتراضهم المذكور
ولقوله ... بلسان عربي مبين ... في أن يكون فيه ما ليس بعربي ... أما الأول فلأن
اتفاق أهل اللغة العربية وغيرها على وضع الألفاظ لمعانيها ... نقل عن
جماعة من اللغويين أنها معربة وأما الثاني فلأن المراد بالأعجمي ...
فلم يفهم معناه ... لولا فصلت
آياته أي بينت بالعربية حتى نفهمها فإنه لو كان المراد ما هو مفهوم ... المذكور
... أعجمي وعربي معناه كتاب أعجمي ونبي عربي وليس معناه أن بعضه أعجمي وبعضه عربي حتى يلزم
قطعهم اعتراضهم ... عربياً بكليته والآية الثانية إنما تنافي وجود ما ليس بعربي
فيه ولا ينفي عنه اسم العربية لأن وجود ... ما ليس بعربي ... نادراً ... في قصيدة
العربية ... الكلمة ... المجاز ... وقع
إشارة إلى المجاز ... وقع وهو الوقوع البحث
التاسع في أنه على خلاف الأصل قال استعمل هذا البحث على مسائل الأولى أن المجاز على خلاف
الأصل ... عليه ... أوجه ... أنه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالألفاظ
التي ... المجاز ... والثاني ... والملازمة ... فلأن المجاز ليس أصلاً
أي راجحاً على الحقيقة إجماعاً وإذا لم يكن على خلاف الأصل أي مرجوحاً كان مساوياً للحقيقة
... تردد السامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهم شيئاً منهما إلا لأجل

الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين او الى معنى واحد باعتبار وضعين
ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا بقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية
بكثرته صح صح

الجنس والاكتساب واما بطلان الثاني فوجهان احدهما ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل
على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان
حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت امتنع ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند
تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا
فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا وعلى ذاك
كان مشتركا والتقدير بخلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ وانه
باطل فتعين حمله على الاول وهو المطلوب وثانيهما ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ من معناه
الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلاثة وضعا اولا للمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة
بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته
منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا اثبتنا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان الظن
كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى
الموضوع له اللفظ معلوم في الاول والاشتباه في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى الموضوع له
ام آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاشتباه انما هو في كونه موضوعا له او مناسبا لما وضع له
الاول ان يقال ان على الاول والثاني ان يحمل على الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة
استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز وعلى المجاز الراجح لكثرة الاستعمال الذي لم يبلغ اشتهاره
الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا يثبت
بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لكثرة مجازه وقال الآخرون يحصل التعارض
لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل
[illegible] وهذه المسئلة نوع على ان [illegible] في كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك
لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لا محالة اذ لا مساواة الحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون
ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا بالنسبة الى معنيين وبجوازه
فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد

فان اطلق الوضع

في التعارض من الاصول لانه هو من جهة او وجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك والنقل
يكون للفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون
المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود واذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
لكثرته ولحصول الفائدة واما مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك

فانه لهذا الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه
يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلاة بالنسبة
الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه
الى الصلاة الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان استعمال اللفظ
في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة انضمت اليه واما الثاني فبان
يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند الاطلاق عن
القرائن الدالة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية

الفصل الثاني في تعارض الاحوال الخمسة

قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرينة وجب ارادة
حمله على حقيقته وتلك الحقيقة قد يخل بها [illegible] حمل اللفظ عليها [illegible]
ارادتها من ذلك اللفظ ويبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يتعين باحد الاحتمالات الخمسة
المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الفصل التحقيق
من اولوية احدها لحمل اللفظ عليه ثم قد يحتف باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيجب
من اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان متنافيان [illegible] احدهما وهذا الفصل لبيان ذلك
واعلم ان المقتضي لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة اما الاول فلانه
على تقدير احتمال هذه الخمسة [illegible] الاول فكلما تعددت الاحتمالات [illegible] احدها [illegible]
لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا واما الثاني فلان اللفظ اذا امتنع عنه احتمال كونه مشتركا
ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا امتنع عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا
امتنع عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل تمام المقصود في اطلاق الالفاظ وهو فهم
معناه تماما ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الامور الخمسة عشرة لان كل واحد
يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة
كل واحد من تلك الثلاثة الباقية بعده وذلك ثلاث معارضات ثم يعارض واحد من تلك
الثلاثة كلا من الباقين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة الباقي معه
وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز ان المجاز اولى وذلك لكثرة

لعدم الخطا فان القرينة ان وجدت حملة السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت
حمله السامع على الحقيقة وربما كان المجاز فيقع في الخطا ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة
و المشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقائق
والجواب ان المجاز اكثر الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم

فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان فيه اللبس
لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح
في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة المرجحة
المصنف على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك كما يعرف من تتبع الالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية فان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثاني
ان الفائدة حاصلة عند حمل اللفظ على المجاز اذا كان مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع
معناه وان لم يكن معها فيحمله على حقيقته فكذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند
تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى وما اعترض به على هذا من جانب الخصم بوجوه
من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ بخلاف المجاز
بيعة الكتابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك لما لم يكن معلوما بالقطع تعيين
المراد منه او وجد اعني ذلك وان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف
ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهذا امر واقع
فلا غلط في الوهم على النقل بخلاف المجاز فقد يتجرد من الفرد المجرد من القرينة المعينة فيحمله
السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع
الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى
الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه
بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه
يناسب معنى غير ما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد
البديع والجواب المصنف عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك
في الموضعات توجب ظن رجحانه عليه فلا نظر الى ما ذكره من وجوه الرجحان الثاني النقل اولى
من الاشتراك الخ هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله ام الولد في الطواف
بالبيت صلاة فانه تردد الامر على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلاة في العرف الشرعي

الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه
في الاشتراك الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك
الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللغة عليه بخلاف المجاز السادس الاضمار
اولى من النقل لانه احد من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل السابع المجاز والاضمار
كما علمت في المجاز السابع التخصيص اولى من النقل

الى الشرعي لوجب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير
اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يلزم الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة
فيه اذ لا يتعين حمل اللفظ الصادر على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه معنى اللغوي
الذي ليس مشروطا بالطهارة كما حمل ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف
في الاولى منهما فقال الفخر الرازي النقل اولى وهو اختيار المصنف ايضا وقال اخرون الاشتراك
اولى وهو اختيار للصفهة النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت
الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع المعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد
الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة
فيفهم منه دائما من غير احتمال فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من
المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم يكن المشترك لو كانت اكثر لكان الراجح
فلترجيح كثرة المفسدة على قليلها وان كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب
بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك مساويا اعني الوضع
الواحد اما على تقدير تعدد الوضع بهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس بمقتض
للتعيين بالذات بل بالعرض كما تقدم ويجوز الترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح
من غير مرجح الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار
وعمومه في الاشتراك هذه ثالث المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله
في خمس من الابل شاة فان لفظة في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية
خاصة ويجب الاضمار فعلى تقدير ان في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لانه لا يجري
اللفظ على الحقيقة على تقدير الاضمار يحمل على معناه لا يخفى الاضمار وفيه الا مقصودة واحدة وهي ما اذا كان
هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فيتحقق
الاجمال اما في غير هذه الصورة كما عاد المضمر او يجاز بعض ما يصح الاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب
الحمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال فيه عام شامل لجميع صوره بوجوده مطلقا عن القرينة
المعينة للمراد منه واما قسم الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام كما علم في علم البيان

مسا بان الاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر التاسع التخصيص اولى من المجاز لأنه اذا
انتفت القرينة فى التخصيص حمل على الجميع فيحصل المراد وغيره بخلاف المجاز العاشر التخصيص اولى
من الاضمار لأنه ضرب من المجاز المساوى للاضمار مس

جوامع الكلم واختصر لى الكلام اختصارا ولبس المشترك بهذه الصفة فكان الأول اولى لأنه الأضمار
محوج الى ثلث قرائن ما يدل عليه اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك
محوج الى واحدة وهى القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لأنا نقول الاضمار محوج
الى القرائن الثلث فى صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج فى كل صورة وجوده وكان الأول
اولى والتخصيص خير من الاشتراك لأنه خير من المجاز الخ هذه بقية المعارضات
العشر احدها معارضة الاشتراك التخصيص كما لو قال النكاح حقيقة فى العقد خاصة فخصص قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء تحريم من عقد عليها الأب على الابن وان كان العقد فاسدا الا
ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت من فضية النص فبقيت المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص
فيقول الآخر لا نسلم ان النكاح حقيقة فى العقد خاصة بل هو حقيقة فى الوطى ايضا وحينئذ فلا يدل الآية
على التحريم من عقد عليها الأب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور فى الآية الوطى والأول اولى
لأن التخصيص اولى من المجاز على ما يأتى والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من خير
خير من ذلك الشئ بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا
من موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على
الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه والثانى اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان
عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ
الأول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع
الجنس بالجنس متفاضلا لأنه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربا فيقول الآخر الربا فى اللغة
الزيادة ونقل الى العقد المتضمن لها خلاف الأصل بل فى الكلام اضمار ولفظ اخذ اى وحرم اخذ
الربا والثانى اولى لعين ما ذكرناه فى بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق
اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفى فيه دلالة سياق الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع
الأول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله
البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجرى بين الناس وخص الشارع ما ليس
جامعا للأركان والشرائط الشرعية وقال الآخر بل الشارع نقله من موضوعه الى المعاوضة الجامعة

فلا يكون القدرة

للأركان والشرائط الشرعية فكان الأول اولى لأن التخصيص اولى من المجاز على ما يأتى والمجاز اولى
من النقل على ما تقدم والأولى من الأولى من الشئ اولى من ذلك الشئ بالضرورة وخامسها معارضة
المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظة اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل
اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحال باسم المحل وهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة
صارفة له عن الظاهر وفى هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما فى الاحتياج الى القرينة
الصارفة للفظ عن الظاهر عدم رجحان احدهما على الآخر فان التخصيص مساو لكل منهما فى الاحتياج الى القرينة المذكورة
مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق
واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى
اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص منها اهل الذمة ويقول الآخر بل المراد بالمشركين من
عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالأول اولى لأن المقصود يحصل مع التخصيص
على تقدير عدم وجود القرينة الدالة عليه ومعلقها اما الأول فظاهر واما الثانى فلأنه يجرى على اللفظ على
عمومه مع عدم حصول المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته
يحمل اللفظ على حقيقته التى لم يكن مقصوده اصلا وتلك خاصة المجاز انه مع كونه مقصودا وسابعها
معارضة التخصيص للاضمار كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فيقول الخصم انه بينا له بعمومه
الفرض والنفل وخص النفل بجواز تعيين النية الى الزوال لعموم تجزئة الوجه فيقول الآخر بل فيه اضمار
فى الفرض ايضا اى الزوال لأن الحيائية اضمار اى فعد به للصيام كاملا او فاضلا والأول اولى بدليل
التخصيص اولى من المجاز المساوى للاضمار والأولى من المساوى للشئ يكون اولى من ذلك الشئ وفيه
ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص فى هذه المعارضات الاخص التخصيص
فى الأشخاص اما التخصيص فى الأزمان فهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاضمار لأن الخمسة المذكورة
اولى منه عند معارضته اياه وما صرح به الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط
فيه ما لا يحتاط فى تخصيص العام بدليل اجماع تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز
النسخ بهما والعقل فى ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل وفى
الخصم بان ذلك انما يدل على كون التخصيص احق من النسخ وليس فيه ما يدل على كون الاشتراك اولى

فى تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة
فالابو علي اتفق البصريون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من ترتيب ولو وجده فى مثل
تقابل زيد وعمرو واصطفق فلم زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير لكان تناقض ولقوله تعم ادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عند مثل السعي ولمساواته واو العطف فى الاسماء المختلفة واو الجمع المتفقة

من النسخ الذي هو لفظ وقد قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس
مبطلا لحكم ثابت بل مخصص له للاجمال وليس الاجمال كالابطال او مثل البداوة او الفحص سلوان كلامهم
في الوقت الثلاثي ثم بعد ذلك قال الخصم وفي ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطرا موضوعا للاشتراك
كما هو موضوع لمعنا المتعين على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ
الامر بالصلوة والطراف من المضاده الفصل السابع في تفسير حروف يحتاج اليها الخ هذه
يشتد حاجة الفقيه الى معرفة معناها لامثالها بالاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها
الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من علماء الادباء ومحققوا الاصوليين الى انها
موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف
بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق الكوفيون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال السيرافي بسبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
والاجماع حجة الثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقابل زيد وعمرو وتخاصم
خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا
يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت
موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله
متناقضا ولو قال بعده لكان تكرارا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الواو حينئذ يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ قبل يفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض
ولفظ بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو فهذا
عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت
الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول
الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده ومع ذلك لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا
وبالعكس الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا قوله تعم ان الصفا والمروة من شعائر الله الآية

احتج بانكاره عم على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج وبذلك التقديم
والتاخير والحج والعمرة وبعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق بخلاف طلقتين وكان الترتيب على التعاقب
الفاء ومع التراخي ثم ومطلق الترتيب مع تشتد الحاجة الى التعبير عنه فهو الواو اذ لا غيره وهما اولى من جعل
المطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم

كيف نبتدئ حين اراد السعي بالصفا ام بالمروة فقال لهم رسول الله صلعم ابدأوا بما بدأ الله
ولو كانت الواو للترتيب لما سألوا وذلك لكونهم من اهل اللسان فلو كانت لفهموا البدأ
بالصفا السادس قال اهل اللغة ان واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية في
الاسماء المتفقة فانهم قالوا لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء
من واو الجمع والف التثنية للترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك
احتج بانكاره صلعم على من قال ومن عصاهما الخ هذه اشارة الى ما احتج به الفراء ومن
تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي فقال
من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له عم بئس الخطيب انت قل
ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استقبحه منه وبين ما امر به فرق ولكان
المقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين
عليه بقوله تعم واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اهل اللسان واهل اللغة
العربية وموضوعاتها فيجب كونها كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على انه لو قال لغير المدخول
لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا
وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا
لجزئيات الترتيب المطلق الفاء فانهم وضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب
فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج
اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين
وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض
وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع
لكونه لازما للترتيب بل هو جزء منه فان اطلاق لفظ عليه مجاز اما لو كان موضوعا للجمع المطلق لم يمكن
الترتيب لانه ليس لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفته في باب تقسيم المجاز من صحة اطلاق
لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في صحة التجوز الخامس

لفظ الضد على اضداده مع تحقق المعاندة بينها التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم
الملازمة وايضا الثبات غير محقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية
الاشتراك لا تمنع من ذلك كما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراده تعالى
بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية
رسوله ثم فلا يستقيم فيها الترتيب ومن هنا تاخر الذي في الحصول فيهما بان يدل على اشتداد
قولكم اولى وذلك لوجود المادة منفكة عن الترتيب ومن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بان
ابن عباس كان من اهل فهم كون الواو للترتيب لم يامر بتقديم العمرة على الحج وهذا الحج لان امره اياهم
بالتقديم دال على علمهم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهم الترتيب لجواز فهمهم
من الواو الجمع المطلق المساوي لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير وكان امر ابن عباس
وانما التخيير موجبا التضييق بتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس من اعرف من الكل عليه
بالاشياء الالفاظ واعلم بمواقعها فانه رسول الله صلعم قال في حقه كنيف ملئ علما وعن الثالث
ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل هو كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع
لعدم دخوله ورجعية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف انت طالق طلقتين فانه تفسير
وبيان لقوله طالق ولو كانت كالجزئية ان الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع فيجب
وضع اللفظ للمقيد بالمطلق عام ووضع الجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ الاعم اولى
من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام دون العكس فانه قد
يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر لان ذلك انما يلزم منه لو كان وضع
اللفظ للعام اذا لم يكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير
فهو الواقع ولا ول قول المصنف ميضمن ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا للجمع بالترتيب
بل نفيا للتقييد بالترتيب فكذا في القول الذي نقل عن ابي علي والفاضل قوله وقوة رده
غالبية الى الواو   ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن باجماع اهل اللغة عليه وقوله
تعالى لا تفتروا على الله الكذب فيسحتكم بعذاب فان الوعد من الله بسبيل الوقوع لامتناع الخلف فيه
من الرحمن لذلك يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب بحسب ما يمكن

بحكم المعطوف

بحكم كونه المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على انا نمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يعلم
الكوفة عقيب بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد وجملة
لا يمكن دخولها البتة في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه
واستعمالهم في ذلك واشاله لا يحتاج الخالق ينحصر في الفاء كما في قوله تعالى لغير التعقيب ومنه
كان كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اليم
والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيامة واما الثاني فلا تفاخ بكونه لغير التعقيب
لكونه الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيما سواه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فانا استفدنا الفاء فيهما اي ذلك مما ثبت من اجماع الكل
على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيصار اليه ويحتمل العلة فيه ان
وقيل انه تعالى يمتنع الخلف فيه فيجب وقوعه من حيث اخباره تعالى فالتعقيب الواقع في الحال
ومثال وهو الظرفية مخففا مثل زيد في الدار او مقدرا مثل فخرج بخروج الجلاد   لفظ في من الحروف التي
يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية اما محققا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا
كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لكن المصلوب على الجذوع تمكن المتمكن في مكانه فالظرفية حقيقية هو
لا يزيد على الظرفية كما في الكون حال اصلا ثم هو حقيقي بهو ما يدل على الظرفية
دون البدل والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية
كقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه الكل اذ ان احدا من اهل اللغة لم يذكره الا
مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ان ذكره اهل اللغة او بعضهم ذلك وعدم الوصول اليه
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود   ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض
والتبيين وما ذكره الى   هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل
الاشتراك لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب وقوله هذا
الكتاب من فلان الى فلان اي ابتداؤه في الفضل ثم ابتداء به فضلا والثاني كقوله تعالى منهم من
امن والثالث كقوله تعالى يحلون فيها من اساور من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى ما لكم
من اله غيره وتجئ للتمييز من اضداده فقيل انها هنا لمجرد البدء وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه

من القوم الذين كن يا لمجتنا اى على القوم وقال الشيخ الدين حقيقة موضوعة للتبيين خاصته لانه لكونه مشتركة بين الاقسام الثلثة المذكورة وكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول يبين مبدأ الخروج من غيره وفي الثاني يتميز المأخوذ منه من غيره وفي الثالث يبين جنس المتحاف الذي طاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية فحينئذ كما غسل وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها تدل على دخول ما بعدها في ذى الغاية ومنع بعضهم لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاشتمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس وعدم امكان اخراج بعض المقادير في الغسل عن غيره واما عدم انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وقال الدين ضعف هذا القول بان الاحتمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للوصل وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من الملازمة وبين مقامان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على انا لا نعلم امتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصارى الى الله اى مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال الاكثر انها ان دخلت على فعل متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدى بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف لم يرتض هذا القول اشارة الى ضعفه سيبويه

في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض وان افادة الباء معنيه لا يعرف الا على مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب وتؤكد ذلك قول ابن جنى ان الذى يقال من ان الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القول الاول آلتين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول للتبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس التراب واما الثاني فهو ممنوع وانما كان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدى لا يتعدى بنفسه الى المنديل لانه خارج عن النزاع ولو حذف لفظ يدى وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اى على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر وكنتم اذلة اى في بدر ومنها السببية ومنها انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فلو لم يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا على الفارسي نقل ذلك عن النحاة وهو ممن يعتمد على نقله وقوله حجة لكونه من اكابر علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني انما يجب ابقاء كل منهما على ما كان عليه الا انه لا يمكن توارد النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر والذي يوضح ان لفظة انما قد وردت للحصر في مواضع من كتاب الله لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فان ارادته تعالى ليست منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها فان انذاره عليه السلام ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعا لغير الحصر ايضا ويكون موضوعا له لانه لزم الاشتراك قلت لا نسلم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضافي وتقرير

الآية والله اعلم انه يبين الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة عيانا من شرطها التخصيص كم اهل البيت
اذهاب الرجس عنكم ويطهركم تطهيرا وفي الثاني ان المراد بالانداد انما هو انداد النافع المؤثرة القوية
الى الطاعة فان مطلق الانداد ... لهم كفى بها موضوعة فيها ... الاستعمال يوجد مع الحقيقة
كما يوجد مع المجاز فلا يكون حجة دالة على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة ثابتا لاتفاق
اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين
ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره
وقد يكون بثبوت الوصف ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة الاية فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى
انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف وهو البشرية والمماثلة للرسول عليه السلام
ونفي غيره من الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك منه

الفصل العاشر في الخطاب

فقوله في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف
هنا ... بانه الكلام المقصود به الافهام فخرج كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا
انه ليس خطابا والمراد بالمقصود به الافهام بحسب تخصصه بحسب نوعه ... الكلام
الساهي ... المقصود به الافهام ... عليه فانه ... لا يكون خطابا في الالفاظ
الصادق على المعنى والمهمل فان التعريف يحتاج الى التقييد بالمفيد اعلم ان غرض المصنف من هذا
الفصل كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام فبدأ بتعريف ... التصديق بالخطاب
الشرعي ... الحكم مسبوق بتصوره ذكر ... بعد تعريف مطلق الخطاب ... اضافة الى
الشارع ... معرفة ... بالمطلق ثم ... دلالة الخطاب الشرعي على
الحكم ... امرين احدهما ... الخطاب ... لا يعني به شيئا ... لو كان ذلك اللفظ
مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد ... ذلك المعنى ولا غيره ... استحال
خطابه ... دلالة ... راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة
على التخصيص ... هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني
الالفاظ الشرعية ... ان لا يعني بها شيئا او يعني بها خلاف ... بالحصر بذكر

هذين الامرين

هذين الامرين ... في استعماله ... خطاب ... والمراد
بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب تخصصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى
لكن ليس في ذكره بحسب تخصصه فائدة ... بمعناه ... واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا
على استحالة ... الله تعالى ... في ... في ذلك الحشوية ... اصحاب الحلول
وجوزوا ذلك واحتج المصنف على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل ... نقص
على الله تعالى ... اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتج الحشوية
على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القران العزيز من الكلام ما لا يفهم ... الحروف
المقطعة في اوائل السور كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك
وكقوله كانه رؤس الشياطين ... في ذكره ... كقوله تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد ... الثاني ان الوقف
على الله من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا
واجب ... كذلك ... لا يفهم منه شيء اما الاول ... ان الكلام لو كان
الوقف ... والراسخون ... يكون ... امنا به ... مع الحال لانه قال
... امنا به كل من عند ربنا ... ذلك ... الى المعطوف والمعطوف عليه ... الله تعالى
... الاشتراك ... المعطوف والمعطوف عليه ... فيكون الله تعالى من جملة القائلين
امنا به كل من عند ربنا ... ذلك ... عاطفة ...
واضاد ... الاصل ... لان التقدير ... الا الراسخون في العلم ...
... الاستثناء ... واما الثاني فلانه ... يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى ...
... فانه لا يلزم من عدم علمنا ... عدم ... حصول الظن
بالمراد من اللفظ ... في ... وحصول فائدة الخطاب وكيف لا ... الكل ...
ان الادلة اللفظية ... العلم ... المتكلم ... عن القرائن لا يعلم الا هو ... اما
غيره ... يحصل له الظن ... الجواب عن الاول ... من ... اسماء ...
ذكروا ... معاني كثيرة ... اسماء ... الشياطين

فان العرب كانوا يستقبحون ذلك التخييل ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فيقولون ليس ثم الا نعم
منكم واما قوله ثلث عشرة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود
وانما يحمل اللفظ المذكور عن الثاني المنحصر كون واو والراسخون للاستئناف بل يجب
حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون
الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف
ويجب القول به لثبوت القرينة وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاء
الحال المختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان
واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل المصنف على ذلك بوجهين
الاول ان ذلك يلزم منه الاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيانه ان الملازمة
ان اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه ذلك
المعنى وذلك معلوم بالضرورة فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته جهلا
وحينئذ يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل
وهو القبيح واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم
الكلام ولقائل ان يرد ذلك بان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره
والتمسك بجعل ذلك لانه كما لا ارادة حملا على ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف
ظاهره فيه وح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الغير الدال على المعنى بالنسبة الى
غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر لان
الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اي الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا
ولا كذلك ما نحن فيه لانه يفيد السامع فهم ظاهره وسواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن فلا
يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا البحث الثالث قيل الدلائل
اللفظية ظنية الخ اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين او لا
فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل وحق انه امر والاصح الاول

بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر ظنية والموقوف على ما ليس
بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة
فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على
عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وعدم غلط نقله بعضهم
بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف الكل في المسائل فهو في المرجع فيهما انما هو الى اشعار
العرب وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احديهما ان هذا الشعر صادر من الشاعر
المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاد مفيد للظن وايضا فان الرواية
مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما عصمة قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم
عصمته وح يجوز غلطه وخطاه وقد طعن النحاة في كثير من المنقول المقدمة الثانية عدم الاشتراك
اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم ومعنى لم يعين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك
المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن
مجازا مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابع عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه
الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول
اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم
اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره
ظاهر مما تقدم السابعة عدم الناسخ اذ على تقدير وجوده لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السمعي
ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو ظني وانتفاؤه ظني
التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العدول
عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المصنف هنا واشار اليه
في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي
يدل على نقيض المدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي
عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي المعارض
للدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان الفرع فتعين

ما قلناه من تأويل النقل والعمل العقل والمضمر كم ينقض هذا القصد و ابعد ان الحق
خلافه بل انما علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظ السماء و الارض موضوعين لمعنييهما
وكذا في النحو و التصريف فان كون الفاعل مرفوعا و المفعول منصوبا و المضاف اليه
مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة و ابدال الهمزة الفا او ياء او واوا
نحو راس و بئر و مؤمن و اشباه ذلك و بانا نعلم ان المراد من محكمات القرآن
العربي مثل قولهم قل هو الله احد لا اله الا هو و امثال ذلك ظاهرها و ان هذه
القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال
تلك المحكمات يقينيا   البحث الرابع خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية
ثم الاشارة الى كيفية الاستدلال لان خطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فهو لذلك
فاصله ههنا ان لفظ الصادر عن الشرع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا
فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة عرفية او لغوية
يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع انما تكلم على وضعه فان لم يكن او كان له
حقيقة شرعية و تعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب
حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان
تعذرت العرفية بان كان اللفظ مستعملا في معنى خفي عند من هو غيره حمل
على ما يعني الخاص من ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندهم و يجب ان يكون الله تعالى اراد
ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بالكلام من غير ارادة دلالة مع وجود صارف من القرينة فعلم
بطلانه و اذا لم يعمل العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين لان اللفظ مشترك بينهما لا يحمل على
احدهما الا بالقرينة لا لرجحان و ان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت و تعذر حمل اللفظ
عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متعددا فان
كان الاول تعين الارادة و ان كان متعددا فان ترجح احدها وجب الحمل عليه و ان لم يترجح احدها او كان
الراجح متعددا استويا كان كاللفظ المشترك فيتوقف حمله على احدها على التعيين القرينة موجبة
لذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه الاول

اما ان يستفيد

اما ان يستفيد دلالته من انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى و احل
البيع و حرم الربوا فان كلا من اللفظين مستقل في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره
و الثاني و هو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه و من ذلك
الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد
يكون خطابا آخر و قد يكون اجماعا و قد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة و قد يكون
شهادة حال المتكلم الاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على
مقدمة مناسبة للمقدمة التي دل عليها الآخر بحيث ينتظم منها قياس فينتج الحكم مثل قوله تعالى
افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله تعالى و من يعص الله و رسوله
فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به
يستحق العقاب و هو معنى كون الامر للوجوب و اما ان يكون احدهما دالا على تعيين
مدة الامرين و الآخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين
باقي المدة للآخر مثل قوله تعالى و حمله و فصاله ثلثون شهرا مع قوله و فصاله في عامين فانهما
يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر و اما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث و دل
الاجماع على ان الخالة بمنزلته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لا يستقل احدهما
منفردا بوجه استنتج منهما عين مقدمتها ما ينتج عين نتيجتها هكذا الخال وارث و كلما كان الخال وارثا
كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصل دل عليها الاجماع
و المقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب و اما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم
الربا في البر و دل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح
لا يستقل احدهما متصلة موجبة و دل عليها القياس و دل على المقدمة الاستثنائية و هي
استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم و اما الرابع فكقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة
فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي و هو ان اقل الجمع اثنان و بين كونه بيانا للحكم الشرعي
و هو كونهما يحصل بهما السنة حيث كان قد مضى من السنة الاجتماع فيها فان شهادة حال النبي عم حيث
كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية يرجح الحمل على الاول لما ما يلي

على الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول لذلك المعنى اللازم لمعناه بالالتزام
اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان لانه اما
ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي وتسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء
ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان العقل دال على ان هذا المعنى لا يصح لتضمنه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي
واللازم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان على الامة فانه صح هكذا قيل
وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم صحته والنسيان من رفعا نفسهم وان جاز على احادهم
لما ثبت في الاجماع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل
الظاهر انه انما يلزم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كقوله اعتق
فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله لا عتق
الا في ملك والثاني ان لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا
كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة
تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين
واما تكميله بتحريم الضرب وتسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة
التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به

الفصل الثالث في الامر والنهي

لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس الامر والنهي وغيرهما شرع في
المباحث المتعلقة بانواعه وخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر والنهي لاشتمالهما على الاقتضاء
دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود والنهي يتعلق بجانب العدم
واعلم ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وقد وقع
الخلاف في انها هل هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وذهب بعض
الفقهاء الى انها حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري الى انها مشتركة
بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والحق الاول لنا
انها لما كانت حقيقة في غيرها المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم

كونه مجازا

كونه مجازا خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا
لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كان حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن العزيز
والشعر والعرف اما القرآن فكقوله اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا
الافعال العجيبة التي تجري في البحر بامره ومسخرات وما امر فرعون برشيد والمراد
فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر يسود من يسود واما العرف فكقول الزبا
لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله واما الثاني
هنا من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال لا بد على الخاص المعين
من حيث انه يدل باحدى الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جميعها على السواء
اما مع كونه ادل باحدها من الاخر كما سيأتي في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال
هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة
الى المجاز نعم فيكفي ان لا يدل على المرجوح والجواب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر
بالفعل فيجوز ان يكون المراد بالاية الاولى القول او الشأن ولم يعلم ارادة الفعل
لكن لا نعلم انه اطلق عليه الامر بخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شأنا وكذا الاية الثانية
فعله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل
ذلك فاتبعوا امر فرعون اي اطيعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر فيمنع ارادة ظاهره لاستلزامه وصف فعله تعالى بانه لا يحصل الا كلمح بالبصر
ومن المعلوم انه ليس كذلك وصح تفسير المراد الله اعلم انه تعالى اذا اراد شيئا وقع
كلمح البصر وقد فسره صاحب الكشاف بامر المراد الثاني لان المجيء ليس فعلا ويمكن الجواب
ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وهذا ليس كذلك لان ادعاءهم
في هذه الصورة التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعا من كون الفعل مرادا وبطل
احتجاجهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بانه قال هذا اصطلح عليه السامع الى هذه
الامور اراده لفظ هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحركات الجسم او جاء زيد بل
لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث الشيء ومن الرابع

انه جاء لغرض من الأغراض ويتردد الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الأمر
دليل على اشتراكه بينها اذ لو كان حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكما لو كان حقيقة
في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الأمر بل اللفظ عري عنه
يتبادر الفعل الى الفهم والشاهد قوله فيه على الحقيقة غاية الى الفعل وعلى ما يتعلق
بالحقيقة والشاهد في قوله فلا يجوز الاستدلال غاية الى الاشتراك وفي قوله عليه غاية
الى كونه حقيقة البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
لما تبين ان لفظة الأمر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس
شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالأخبار
والتنبيه ونحوهما ثم اضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم
القول ايضا ليندرج فيه الأمر بالأمر وبالنهي وبالخبر ونحو ذلك من انواع الكلام وقوله
بالقول احتراز من طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع
الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره
جماعة من المعتزلة لورود الأمر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقال
عمرو ابن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وهذا المذهب الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف في النهاية وفيه نظر
فان الأمر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده
فخر الدين في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل اصلا لا الفعل الخبري والتعجبي ونحوهما
وما يدل على الترك كالنهي على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس والتقييد بالدال لاخراج المهمل
وقوله على طلب الفعل يخرج ما لا يدل على طلب الفعل اصلا كالخبر والتعجب ونحوهما وما يدل على الترك
كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء خرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة هنا
الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض طرده بمثل قول القائل اعزم عليه مستقبلا
لاستمرنه هذا المكان فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج عن المكان في المثال الاول
والكلام في المثال الثاني وعلى قول الأشاعرة ان المتكلم بالنهي فعل الفعل ينتقض الحد

في طرده وانعكس ويرد على عكس الحد الذي ذكره بمثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان
واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا كفوا اسكت الله عنه
فانها اوامر ولا يصدق عليها الحد على شيء منها لانه يرد على طرده قوله مثل اطلب منك
الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يجاب عن
الثاني انه منقوض بمثل اطلب الفعل فانه لفظ الحد عليه لانا على الدال لطلب الفعل الا على صيغته
خاصة تلك فينتقض هو لنا ايضا بطلب الفعل والجواب ان المراد باللفظ الدال المفيد
فائدة تامة لان الأمر من جملة اقسام المركب التام وحينئذ يندفع النقض بالقولين المذكورين
ونحوهما عن اوائل الأصوليين حدوده بحدود مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي
طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو دور باعتبار كون كل من المأمور والمأمور به
مشتقا من الأمر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دوريا ولتعريفنا الطاعة بانها موافقة الأمر
فيكون الأمر معرفا بها فلو كان معرفا لها لزم الدور وكقول المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل
او ما يقوم مقامه في الدلالة وزيد فيه الاتيان بالقرينة فانه تستعمل في ... وكذا الآلة الاولى
فلا يصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الآتية مع كون الاول واحدا منها واما
الثاني فلا يصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى على الاعلى على سبيل الاستعلاء مع كونه
التعريف المذكور عليها فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام ويجب صيانة التعريف
واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما
ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه آية كونه معلوما لم وهو
مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة تختلف بحسب اختلاف
اللغات والأمم والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فقد يعبر عنه بغير الصيغة فينفك عن الطلب عن
مدلوله هو فاقد الشاهد والنائم والغافل لا يكون طلبا وهو لا ينفك النوع عن نفسه
وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن
ارادة المأمور به وهو الحق لنا ان الدليل على الارادة غير معقول لنا ولم يثبت لها اصل
[illegible] لا [illegible] كما الآحاد من العقلاء [illegible] لا يجوز وضع لفظ الأمر للمشتق

بين الخاص والعام بانه لا استحالة في جمع اللفظ الظاهر المشهور لكمه فيه معنى له صلا
في غاية المختصر ابن الحاجب يحكي انها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم والحقت
الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها وهي مع انها لكونها
ممتنعة والارادة انما تتعلق بعلمه بحصوله او انه مع الممتنع لا يكون مرادا له تعالى ثم انها ثبتت
وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون
الطلب انما نفس الامر او لان قال الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل
ولا امرك به فلو كان الامر بمعنى الارادة لم يصح ذلك لكونه حينئذ تناقضا وفيه نظر
لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس الا على
مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون
الاستدلال صحيحا الا انه تم لو انعكس وقال امرتك بالفعل ولا اريد منك لزم التناقض المطلوب
لصح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بالامر بحكم لو ضربه فتوعده الملك بالمواخذة
انه كان لا لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بانه يامره فان السيد يأمره
بفعل ولا يريده منه فتحقق الامر بدون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها
لما تعلم فتقابل الجواب المختص كتاب تركه عن الاول بالمنع من عدم الارادة الطاعة من علم منه
استحالة وعن الثاني ان تعلق بما تعلق علم بعضها ان العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه
حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني اقتضاء علم العدم الامتناع والوجود الوجوب
مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني انه لا يدل الا على التغاير الا انه مع كونه مرتبا لانواع العلم
اختيار امكانه قال اريد منك الفعل ولا امرك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب
منك الفعل ولا امرك به ولهذا يستفتح الناس اذا يقول السائل للملك امرتك بالكفاية يستفرد
الطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب
والارادة وحينئذ لا يلزم من ثبوت الارادة انتفاء الامر لمكان الارادة عن الامر لانتفاء الجزء بل
منه يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحالة كان لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه
والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد

وهذا لانه

وهذا انما اوجب صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة
موضع نظر وذلك في قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في الجواب لانه
تكليف بها واقع اتفاقا وانما كان دفعا للالزام عنهم والتكليف غير المحال
لا يمنعون منه ولو قال بدله فيكون امرا بما لا يكون مرادا له تعالى كان اجود
البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر الى الارادة
كغيرها من الالفاظ الخ قد اشتمل هذا البحث على امر الاول في ان دلالة
صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول
الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع
من ارادة اخرى واختار المصنف الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب
فلا تفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل
من لفظ الانسان والفرس على معناهما واحتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا
كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فلو لم تعتبر في
دلالة الصيغة ~~اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا لا تعتبر~~ على الطلب
والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع لو ادخلوه غيرها
لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا
في غيره كانت متعينة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة
لمعانيها الحقيقية وسلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد فانها تفتقر في
دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع لم يجز كون القرينة عبارة عن الارادة
بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا يصلح تميزه
اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها
من القرائن فلا يفهم منها الا الطلب للفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه
الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون به
واستدل المصنف على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لذلك فلا تفتقر الى

علينا كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون لها صيغة الامرية قياسا على غيرها
من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد
بل يعني بانه الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر لا
كما ان غاية الاستدلال ان اراد ان الصيغة المجردة من تلك الارادة ليست
امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ حينئذ مستعملا في غير موضوعها كاستعمالها
في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد لعبده لتحصيل عذره
ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفي الدين اعتراف
هيهنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة المسئلة الثانية ان
كلا من لفظ الامر والنهي قام مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين
اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى
الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله
ومشاركة النهي اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وجد ذلك
في الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله عم اذا لم
تستحي فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في معناه فان قوله لا تقم
الطلب منك ترك القيام ودلالة ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر
فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله عم
لا تنكح المراة على عمتها وعلى خالتها وقوله لا تنكح الثيبة حتى تستامر معناه
لا تنكح الى غاية الاستئمار

الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث

الاول ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب
لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول
ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل
التبدل الاول الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم

ان علمتم

ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة
مشترك في طلب تحصيل المصلحة الا ان الاولين اخروية والثالث دنيوية اذ الثواب لا
ينقص ولا يزداد بالاستشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم
الخامس الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل رب
اغفر لي السابع الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى
كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين العاشر التسخير
كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز فاتوا بسورة من مثله الثاني عشر
التسوية اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح
وما الاصباح منك بامثل الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر
التكوين كن فيكون والمصنف اقتصر على ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة
ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا
يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بالقرائن الدالة على خصوصياتها وانما الخلاف
فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها
حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المصنف هنا وقالت طائفة انها موضوعة
للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة
من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا ومن
الشافعية وحكي عن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب
وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الاتيان بالفعل المامور به والوجوب
دلالة الامر على ان المامور به بصيغة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة
وقال السيد المرتضى انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة وفي العرف الشرعي
خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة

والاباحة والتحريم والتنزيه ونعم آخرانها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها
موضوعة لأقل المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل
انا نضطر من سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل دون ما
سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ لو كانت حقيقة في غيره خاصة لما
يجب فهم ذلك الغير لكونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن
بينهما وانتفاء هذين الاحتمالين دليل على انتفاء ملزومهما وهو المدعى وتوقف
الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المصنف على انها للوجوب بوجوه
ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول
قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام
لاستحالته على الله تعالى فتعين التوبيخ والذم ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس
بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي فكيف تذمني اذ لا يدل
فانا نقول يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب
ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مقيدا للوجوب بعد ذلك كونه في لغتنا كذلك
فنحتاج بيننا كذلك واجيب بان الذم يقتضي ترتيب الذم على مخالفة [illegible] امر
خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا
لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم
به تحقيقا لمخالفتهم ما لمقتضيه واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم
على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله عقيبه ويل يومئذ للمكذبين
وايضا فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد
اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما
ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان

يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على
ترك العبادات كما يعذبون على ترك الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم
بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مرتب على ترك
الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف
الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالف ضد الموافق
وموافقة الامر العمل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه
فثبت ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا الحكم
على هذا الوصف يشعر بكونه علة فلا يعقل كون الامر للوجوب ولا ندب وفيه نظر لانا
لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك له على
سبيل المخالفة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم [illegible]
الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر وكلا لم
كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي [illegible]
اقتضاه فانه لو امر المكلف به على سبيل الندب وكان المراد اتيانه به على وجه
الوجوب وبالعكس لم يكن موافقا للامر به بل مخالفا فاذن المخالفة عبارة عن
الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر وتحصل ان موافقة الامر
عبارة عن اعتقاد حقيقته والمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او
اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ويمنع دلالة
الاية على الامر بمخالفة الامر بالحذر بل هي دالة على الحذر عن مخالفة الامر سلمنا لكن
الاية انما دلت على مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك
بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فيه فان قلت حسن الحذر كاف لانه
انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب
ايضا وهنا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك

بل يدل على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضاً فالعاصي هو تارك امر يحتمل
عوده الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه وسلم لا يدل على ان امرهما على التعيين للوجوب
والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن ان يقال [illegible] ان يقال هذا العبد موافق
لامر سيده واذا لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة
عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نسلم ان مخالفة
الامر في الاتيان بالمأمور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة
الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذكر هذا مخالفة
بالتفسير واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فليس بشيء لان ذلك
لا يكون موافقة الامر بل للدليل الدال على كونه حقاً ان موافقة الشيء عبارة عن تحقيق مقتضاه
ما يقتضي الدليل كون الامر حقاً واما [illegible] الآية على ان [illegible] الامر بالحذر عن
مخالفة الامر فيبطل [illegible] المأمور بالحذر فان قيل المأمور بالحذر هو من تقدم
ذكره وهم الذين يتسللون منكم لواذاً قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره وكيف
يامرهم بالحذر عن انفسهم على تقدير تسليم يبقى قوله او يصيبهم عذاب اليم عاماً لان
الحذر لا يتعلق الى معقول [illegible] قوله الآية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا
لا نسلم وجوب الحذر الآن ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا
اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوع الاثر [illegible] المقتضي لوقوعه كان
الحذر عنه [illegible] لم يوجد [illegible] وذلك [illegible] فيمتنع
ورود الامر بعد قوله انما يدل الآية على كونه للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا
الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على
الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم فيجب تحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف
اما قولهم انه يدل على امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق والرابع
ما يلحقها امر الله تعالى ورسوله بمن عاصي مستحق للعقاب فيجب ان تارك امر الله

ورسوله بمر مستحق

ورسوله بمر مستحق للعقاب ولا معنى لكونه للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك
امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المأمور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان
لو كان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله
لا يعصون الله ما امرهم تكراراً بل اعادة [illegible] الثانية وذلك غير جائز بل يحسن الحمل [illegible] فلا
ان معنى العصيان على ذلك التقدير لا دليل على فعلهم ما امروا به [illegible] بعد ذلك يكون
[illegible] ذكر [illegible] واما الكبرى
فيمنع كليتها بالاجزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عذابهم بالخلود وذلك
يختص بالكفار والجواب عن الاول بالمنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير انما يلزم لو كان
زمان الفعلين واحداً وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى انهم
لا يعصون الله فيما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل [illegible]
عصيان الامر يدل على الاتيان بالمأمور به [illegible] مطابقة [illegible] تفعلون ما [illegible]
مطابقة فلا تكرار بحصول التأكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى ويكونها المندوب
مأمورا به ليس حقيقة بل مجاز كما بيناه [illegible] الكبرى [illegible] من صيغ العموم
على ما ثبت في الاصول [illegible] بالكفار لانه قد يراد به
الزيادة [illegible] لان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق المأمور [illegible]
اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة [illegible] بالسواك لاقتضائه المشقة
عليهم [illegible] لولا ان يكون للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج [illegible] المشقة
[illegible] لان الندبية [illegible] الامر للندب لم يستلزم مشقة [illegible] يمتنع [illegible]
[illegible] المندوب [illegible] مأمور به [illegible] اللفظ [illegible]
لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيداً لامتناع الامر بالسواك لوجود المشقة
والابتلاء [illegible] واذا كان الامر بالسواك غير محقق [illegible] وتكون

المندوب غير مأمور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعاً للطلب الفعل تعين كونه
للوجوب وفيه نظر فان الجزئين انما دلا على ان بعض المندوب غير مأمور به لان نتيجة
الشكل الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المأمور به واجباً الا اذا كان الكبرى منعكسة
فان قولنا بعض المندوب غير مأمور به لا ينافي صدق قولنا كل مأمور به مندوب السادس
خبر بريرة وهي انها اعتقت تحت عبد فكرهته فقال لها عليه السلام لو راجعتيه فقالت أتأمرني يا رسول
الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فنفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة
على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مأمور به فتعين كون المأمور به واجباً
لما تقدم وفيه نظر لانه لا يكون من ضرورة نفيه طلب الفعل ولانها علقت بانه لو كان ذلك الطلب
امر لكان واجباً وامرها النبي ... فكان الامر للوجوب وفيها نظر اما الاول فلما عرفت من ان
ثبوت المندوبية انتفاء الامر لا يدل على عدم كونه للمأمور به مندوباً واما الثاني
فلان الامر لانها علقت بانه لو كان امر لكان واجباً مع انه يحتمل ان يكون مرادها من الامر
... السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امر به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه
بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المأمور به وهو معنى كون الامر للوجوب
الثامن حمل الامر على الوجوب مفيد للقطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب
تقتضي التشكك فيه وما كان كذلك يجب حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المأمور به
ان كان واجباً كان حمله على الوجوب مقتضياً للسعي في تحصيله بالغ الوجه فلم يتحقق مخالفة الامر
على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر لاحتمال
كونه مندوباً واما كونه واجباً فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى
ما لا يريبك ولانه اذا كان من طريقان احدهما آمن والآخر مخوف تعين سلوك
الآمن وذلك من مقتضيات العقل ولان في مخالفة الامر ... مطلقاً ... وانما يتحقق
بحمل الامر على الوجوب كما تقدم وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب
دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب
بل مجملاً ... لكونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازاً في الوجوب

احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك ثم فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم
القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو طلب الفعل
مع رجحانه وتقرير الدليل ان صيغة الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب وحيث
كان كذلك فحقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلاة
وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما
بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازاً في الآخر والاول يلزم منه الاشتراك والثاني المجاز
وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين الحكم والجواب ان المجاز وان كان على خلاف الاصل
فانه يجب المصير اليه بالدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة
في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازاً في الندب فاذا ثبت هذا ثم استعمل في الندب
وفي القدر المشترك بينهما والاولى الاشتراك والمجاز لما ان الاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز
عند التعارض ... والمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه
للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده لانه على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله
في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولا استعمال ... اللفظ
عليه الا بقرينة وح يكون استعماله مجازاً في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعاً
للقدر المشترك لكونه يلزم منه تكثير المجاز ثم صيغة الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب
والمقتضى وانتفاء صالحية الاباحة لان الانتقال من الحظر اليه القائل بان
الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستئذان فقال بعضهم انه للاباحة
كالامر المبتدأ وهو اختيار المصنف وقال الآخرون بانه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي
للوجوب متحقق وما يتخيل كونه مانعاً ليس صالحاً لذلك فتعين القول بالوجوب اما الاول
فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يتخيل مانعاً
للمانعية وهو تقدم الحظر فلانه لو كان كذلك لكان الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال
من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والمعلوم ان ذلك ضروري ...

فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء
بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نقل المنع من عقيب المنتقض فانا لا نسلم ان الامر
مقتض للوجوب بل الامر ابتداء ومستانف للاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب بعد انتفاء
الحظر لا يمنع وليس هنا البرهان استحقاق اجتماعهم معه وافادته امر العبد للوجوب للقرينة
والحائض والنفساء ما امرتا بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر
السابق لا من امر آخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان في نحو قوله تعالى اذا
حللتم فاصطادوا وقوله فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب بالصيد والوطي
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة والجواب للمصنف عنه بان ذلك معارض بقوله
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر
وهذا انهج مما ذكروه لان عقيب الامر من المنتقض ثم ان الامر معقول بعينه قادح في كونه
مقتضيا وجوب الاتباع مقتضيهما الذي بعد ابتداء الفصل والجواب عما ذكروه ايضا بان
عدم افادة الآيتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من كونه عقيب الحظر

البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار
ولا تقتضي الحكم اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق
الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان
وقال آخرون انه لا يقتضي حدة والتكرار من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب يحصل
الماهية لا يحصل بالمرة الواحدة الكثير بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين
البصري وغيرهما والذي اختاره المصنف وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف
الباقون اما لاحتماله الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او
التكرار واحتج المصنف على ما اختاره بوجوه ثلثة الاول ان الامر قد استعمل في كل واحدة من
معنى الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومعنى كان كذلك فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول
فلان الامر بالحج ماهية للوحدة والامر بالصلوة والصوم للتكرار وقول السيد لعبده
اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار واما الثاني فلانه لو كان

الى او احفظ الدابة يحفظ الدابة ظهرا او سلطانا واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر
المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او في احدهما فقط او في القدر المشترك بالمجاز
للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين
الثالث وهو كونه حقيقة في القدر المشترك لا يقال يجوز ان يكون حقيقة في الوحدة والتكرار لان القدر المشترك
لا يوجد الا في واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني انه لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بالعبادة
ناسخا لما قبله من العبادات المتضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا يجتمع او لم يترك بعضها بالفعل بعده باتيان الامر
جهة اللفظ ومن جهة العزم فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح والثالث
ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير ان يلزم تكرار او نقض
ولو كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فلانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل
الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول افعل مرة واحدة وليس في احد من القيدين تكرار
ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا وبالآخر نقضا
الثاني فلا افادة اصل الامر ما افاده القيد وتقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر خلاف
ما افاده القيد وتقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر خلاف ما افاده القيد والتالي باطل
كما تقدم وكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد استعمال اللفظ
في كل واحد من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصه كان الاشتراك على الجاز انه لا يلزم منه
كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما لم يكن اما على تقدير علم وضعه لما ذكر وان
على تقدير ان استعمل في كل واحد منهما بخصوصه او كان باعتبار وضعه ايضا يقتضي
الاشتراك والاول يعني ان الآية موضوع لجزئية وهو ذلك المشترك لا انه لانه يفتقر في افادة
اياه الى قرينة وذلك انه لا يعلم تقديره انتفاء الاشتراك وانما ان الامر كونه بخصوصه او
الامر دافع عليه فلا يلزم كونه المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للآخر واما على هذا التقدير فلا وهنا الجهات كلها
لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار

وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعاً للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثاني
فلانه لزوم التناقض والتكرار يعني فائدة عما تقدم من التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة
التاكيد ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز بمعنى تقييد الضد كما في قوله تعالى تلك
عشرة كاملة وقول القائل رايت اسداً ببرني سلمنا لكن هذا انما يلزم [illegible]
خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون
تعيينا لاحد معنى اللفظ المشترك وتبيينا للارادة واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا
في الدلالة على الطلب فان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب
مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل [illegible]
اقتضى النهي التكرار مع عدم المعتبر عنه بالصغرى ولئن سلمناه منعنا الملازمة لتحقق الفرق
بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما
غير ممكن ويمنع ايضا علية الوصف لجواز الطلب المطلق الحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بانه هل اراد به المرة او التكرار كما روي ان سراقة قال
للنبي صلى الله عليه وسلم احجتنا هذه لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان
موضوعا لاحدهما او لقدر مشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى
الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل
في الاستعمال الحقيقة والمتمسك هنا مذهب الامام فخر [illegible] هنا وفي النهاية قيل انه ذهب
الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرنا والاول اما الجواب
لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن عند تعدد جهة الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد
المتواطئ كما ان من قال لغيره اعتق عبدي يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن
الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما قال [illegible]
وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة
العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض ايضا بان عدم الاشتراك [illegible]
يجب حمله على القدر المشترك دفعا للمحذور كما سياتي [illegible] من ان العموم

حقيقته البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع
العلية فحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم على ارادة التكرار [illegible] لما بين ان الامر
المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارهما بتكررهما واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فالقائلون
باقتضاء الامر المطلق التكرار قائلون بتكرره بتكرر الشرط او الصفة واما القائلون
بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء [illegible] الى عدم تكرره بتكررهما
مطلقا [illegible] وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار
من حيث اللفظ ويفيده من حيث [illegible] بالقياس [illegible] هذا اختيار المصنف
وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكررهما الا تكرر واحتج على
الحكم الاول [illegible] مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية [illegible]
ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا [illegible] لغة وشرعا
اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم [illegible]
[illegible] لم يحسن منه شراء اللحم الا [illegible] دخل السوق [illegible] المذكور [illegible]
ولو فعل ذلك [illegible] العقلاء [illegible] عليه وذلك دليل على عدم افادته التكرار واما
الثاني فلانه لو كان لزم النقل وهو خلاف الاصل [illegible] كذلك يستفاد من القرينة
ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا اشبعت فاحمد الله واذا
[illegible] لم يفهم منه التكرار الثالث ان تعليق الحكم على الشرط والصفة قد يكون في جميع الصور
وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على خاص
من حيث انه انما يكون عند التساوي لنسبته اليهما اما مع كونه في احدهما ارجح فلا [illegible] التكرار
[illegible] اللفظ [illegible] العام [illegible] ان اللفظ الموضوع [illegible] تارة
ويراد به حقيقة وتارة يراد به مجازه [illegible] اعم من كل واحد من القسمين [illegible]
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني [illegible] افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف
علة الحكم فلان العلة يستدعي معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق

ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادة التكرار من جهة القياس دون
اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف يشعر
بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه
واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال واستخف بالعالم واعظم
الجاهل لفهمنا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف
والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون لسبب كون العلم ينافي الاستخفاف
والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف
بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام
والتعظيم لسخاوته وشجاعته ولاجل استناد الاستقباح الى وصف اخر لان الحكم يتحقق
مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع قرينة صرفها فتعين الاول ومتى ثبت كون الحكم بكونه
ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لجواز كون الاستقباح من حيث
جعل العلم شرطا للقتل بان المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم
وجودا   البحث الرابع الحق ان الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي الخ   اختلف الناس
هنا فقال الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار ان الامر
يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر من الشافعية ان الامر
اذا تعلق بالواجب يجوز فيه تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية
بالاشتراك بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور
والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج وهو اختيار المصنف واختاره في الدين وتابعه
واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور
واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على التراخي والنذر المطلق والكفارات وقضاء
الواجبات اتفاقا واجيب على التراخي بالعزم المذكور فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ولا دلالة له على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح

تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني
في الحال ويحسن ان يقول له افعل غدا او بعد سنة ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين
غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما فقط
الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك
يوجب اشتراكهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر لا دلالة له على ماهية في الوجود اصلا
لا على الفور ولا على التراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني
فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالقائل ان كان كل واحدة من ماهية الامر والخبر مع
خواصهما يلزم مساواة الخبر في عدم الدلالة على الفور والتراخي لكن لا نسلم ان ذلك من
خواص الامر عندهم وهذا هو المتنازع فيه وان كان الامر والخبر بمجرد ماهيتهما لزم مساواة
الخبر للامر في لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل
اتفاقا   احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات الخ   احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان
الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر به بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ
امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم توجب علي
في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض
والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات اي امتثال الامر
من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية
الثالث انه لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز
التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون معينة او غير معينة فان كان الاول
وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفات فان الاجماع
منعقد على انه لا غاية معلومة غير ما ذكر من الظن اذ لم يكن لامارة موجبة لم يعتد به
ذلك غير الظنون الشرعية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو سن اذ لا
قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجأة من غير كبر سن ولا مرض وهو

يقتضي كونه غير مكلف بالمعرفة بنفس الأمر مع ان ظاهر الأمر الوجوب على كل مكلف وان
لم يكن الغاية معينة ثم او كانت معينة غير معلومة فتكليفه لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم
التأخير عن وقت معين في نفس الامر غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له
لانه لم يتعين ولا شك في كونه غير معقول وهذا الثاني وهو جواز التأخير لا الى غاية فانه يخرج
الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول
المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل على تركه مقرونا بالعزم على عدم الامتثال وثانيه
وآبائه واستكباره بل على تعليله بكونه استكبر وبعض الخير على آدم ثم بافتخاره عليه
بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقرونا بما يدل على
الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب
على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها
المقتضي لها وليس فيه الا ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمل بعضهم على
الندب فان ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمأمور به
على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التأخير
يجوز الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكروه على هذا القسم معارض
بما صح وقال افعل اي وقت شئت واو مع الاتفاق على وجوبه مع جواز التأخير كقضاء الصلاة
والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا

البحث الخامس الأمر المعلق بكلمة ان عند عدم الشرط الخ اختلف الاصوليون
في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب
القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة
من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه
والمصنف وكذا احتجوا على ذلك بوجوه الاول ان الشيء المعلق بحرف ان شرط لما علق عليه
كان لكان يجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسميتها حرف
شرط ويعنون بذلك ان ما دخلت عليه شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة

ولانه لو لم يكن

ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك للزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي
ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء والمحدثين والاصوليين على تسمية الوضوء
شرطا لصحة الصلاة والحول شرطا لوجوب الزكاة ويعنون بذلك انتفاء الصلاة عند انتفاء
الوضوء وانتفاء الزكاة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام
الشرط وجود مشروطه وتأثيره فيه ولو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه لخرج عن كونه
شرطا اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء
وهو محال اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي العلة بل وفي جميع
ما يتوقف عليه وجوده وهو ان تحقق اكثر المستدلين بهذا الدليل الى القول بلزوم المعلق بما
علق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية يقتضي ما ينتج الحكم
المعلق عليه بانتفائه بخصوصه ثم الاشتراك انما يتحقق في هذه المعاني او في بعضها
بالمجاز ان لم يكن وهو خلاف الاصل فيتعين كونه موضوعا للمعنى المشترك بينهما وهو التلازم
لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدم الحكم لكونه
لازما له وجودا وعدما فان كل شيء شرطا لكل شيء عمم كذابة لا يلزم من مشاركة غير الشرط
له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في
اللوازم على ان ما ذكروه منقوض بعدم كون الشيء شرطا لنفسه مع انه يوجد ذلك ظاهر الفساد
الثالث ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث
سأل عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله ثم لقد عجبت مما عجبت منه
فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم
المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول
اياهما عليه والدليل ظاهر على المدعي واعترض بالمنع من فهمهما ذلك وانما التعجب لكونه من فهم
المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي له
عقلا من الآيات الواردة في وجوب الصلاة ووجوب الاتمام وانما كان الخوف مستثناه

منها فيتبع ما عداها فانا نبقى على الحالة الاصلية وهي الاتمام ثم ان ذلك لا يتجه عليكم لانكم لا تقولون بتحقق الشرط
وهذا القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول
بالمنع من دلالة الآية على وجوب الاتمام فانه قد روي عن عائشة ان كلا من صلاة الحضر
والسفر كانت ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وحينئذ لا تكون
لو كان كذلك لم يطلق على صلاة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها رخصة في صلاة الحضر المقتضي
اسم المقصورة الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر ليشمل الاقتصار على تلك الركعتين
فاطلاق لفظ القصر في الآية دليل على ما سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما لم يجز عليها لان
لو لم يكن القصر لدليل اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه
نظر لانه يستلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثاني قوله تعالى استغفر لهم
او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله
والله لا يهدي القوم الفاسقين قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لأزيدن على السبعين وهذا يدل على انه
فهم ان عدم الشرط وهو الاقتصار على السبعين مقتض لعدم السبعين المشروط وهو عدم الغفران
وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة هذا الخبر لانه لا يستغفر للكفار بعدما قال ما قاله ثم العرف اطلق
في الكلام وذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في الياس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل
اشفع او لا تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك مطلقا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ
ليس كلامه ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم من المحتمل ان يكون ذلك استمالة
لقلوب الاحياء منهم وترغيبهم في الدين او لحصول زيادة في ذلك رغبة منه في تعظيم وانه لم يفهم انتفاء
المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم
جواز عدم المشروط عند عدم شرطه فليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على
تقدير صحته انما يدل على ان الجزاء المعلق على الشرط عدم عند عدم شرطه والمصنف خصص دعواه
بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه   احتجوا بانه يمكن ان يقوم مقامه شيء آخر وبقوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن
هذا اشارة الى حجة الخصم والجواب عنها وهي من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم

مقام الشرط شيء آخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم
مقام الشرط على الثاني المعارضة وتقريرها انه لو كان عدم الشرط موجبا للعدم الحكم المشروط به
لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط في تحريم اكراههن
على البغاء ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن
موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام شيء
الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح
لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود الآخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته
وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون
انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهاهنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يحببن البغاء
فعدم جواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما في حالة الا تعلق عنها او ابهم لما خصص المصنف
الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط
ونقله في الامر لا في النهي   البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر
المعلق به اه   اختلفوا في الخطاب الدال على حكم يتعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة
كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة كقوله في سائمة الغنم زكاة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة
منه كنفي الزكاة عن المعلوفة في هذا المثال فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة
وجمهور المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمصنف
واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام
والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية
في الاقسام الثلاثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على
ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف ولا لمجموع فلا يدل اللفظ
عليه بمطابقة ولا بتضمن وليس الكلام فيه ولا المجموع مشتمل على جزء هو نفي الحكم عن غير محل الوصف
واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه

بالالتزام وهو مفقود هنا لأن تقصير ثبوت الزكاة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليس
مثلا زمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الآخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكاة
لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكاة في شيء من الغنم ولأن ثبوت الحكم في محل الوصف
يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه واما الأول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت
مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني ففي المثال المذكور وهو
قوله في الغنم السائمة زكاة وحج يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم
الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا   وقول الجمهور
في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته الخ   ثم ذكر الحجج على مختاره الى اشار الى ما احتج به الخصم
ووجه الانفصال عنه وقد احتج من ... الأول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال [illegible] الخطابي
حيث قال [illegible] لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه
وبمثله [illegible] مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما [illegible] من اهل اللغة العارفين
[illegible] الواجد الغني [illegible] الغرض [illegible] الشافعي
ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف [illegible] اشار اليه بكونه جوابا [illegible] الأول
ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قاله بناء على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده
حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش
[illegible] والمصنف [illegible] تخصيص [illegible] العلة [illegible] الدين لم [illegible] النقض
ما ذكره ابو عبيدة لكونه [illegible] المعنى الثاني المفهوم من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة صالحة للافادة
التخصيص وهي [illegible] الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لحاجة السائل [illegible] بيانه لكون
ما له السائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسؤولا عنه دون غيرها او انه بين حكم غير محل الوصف
من قبل او [illegible] محل الوصف بالذكر وهذا ان في [illegible]
الخدري [illegible] الشارع [illegible] السكوت عنه [illegible] ذكر حكم محل الوصف دليلا
على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم

خشية الاملاق وهي حالة الغفلة عن الاملاق او اخبر بان حكم غير محل الوصف اما لكونه
غير واجب او لقبيحه [illegible] بنص آخر [illegible] لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل
له وللقسم الآخر ولهذا كان الثاني حجة في التخصيص دون الأول او القياس عند من يقول
بكونه دليلا لتخصيصها [illegible] في استغنائه بان يستنبط من التخصيص بالذكر على الوصف
المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او لتحصيل حكم المسكوت
عنه على الأصل ويبقى حكم غيره لكونه على الاشتباه كما لو قال [illegible] في السائمة فانها
كانت حقيقة المؤنة كان احتمال وجوب الزكاة فيها ابعد   تذنيب ان كان الوصف
علة لزم من نفيه نفي الحكم الخ   هذه فروع على ما تقدم الأول الوصف المعلق عليه
الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة
الشيء ما يتقيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم
ذلك الوصف لحصوله حينئذ علة له بل العلة احد الأمرين اعني الوصف او العلة المغايرة
له وقد فرض الوصف كانت اما ان لا يستند الحكم اصلا وهو [illegible] اذ التقدير كونه
معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون الوصف
بخصوصه علة بل العلة احد الأمرين اعني الوصف او العلة المغايرة له وقد فرض
الوصف علة له هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات
فيها فلا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك
الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا
علة لاباحة الدم لا يمنع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس
علة لتسخين الماء مثلا لا يمنع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال التعليل
بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو محل النزاع [illegible] القائلين بدليل
الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غيره اذا لم يظهر للتقييد
سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما
في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر القيد دفع ما توهم

من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق ولو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقعت المقالة
على تحريم قتلهم عند خشية الاملاق فيمكن ان يكون الباعث على التقييد دفع الوهم كما في قوله تعالى
من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن
المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث
على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع
حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم
زكاة فقال لهم مجيبا ان في سائمة الغنم زكاة ففي هذه الصور ونحوها لا يمتنع حصول الظن
بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي
انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عم في سائمة الغنم زكاة
فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكاة عن معلوفة الغنم و[illegible] الابل لم [illegible] به
بعض فقهاء الشافعية والاكثرون المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان
دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة
الغنم دون غيرها احتج الاقلون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة لانه
وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته المرجح بل يلزم انتفاء وجوب
الزكاة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم عدم الحكم كما هو الاصل عند
اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون
علة في جنس خاصة لاستحالة ثبوت الغنم لغيرها   البحث السابع الحكم المقيد
بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له   قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى
يطهرن ~~فذهب جماعة من الفقهاء~~ وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل
على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالحنفية
وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف وهو الحق خلافا لاصحاب

ابي حنيفة

ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج القائلون بان كلمة حتى والى لانتهاء الغاية وحينئذ يكون
قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب
الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وفيه نظر
ذلك هذا احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل
اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل اما الملازمة فظاهرة
لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة المذكورة واما بطلان الاولين فلان
انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ ولا جزؤه واما بطلان الثالث
فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود
ههنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل لامكان
شمول الوجوب لها فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية يماثل الحكم السابق فيما قبلها
والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن
تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لما بعده وورود الخطاب بمثل الحكم
المقيد بالغاية فيما بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية
من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك انما يحصل من جهة النسخ وهو
لكونه رفع حكم شرعي وهو لا يقتضيه بل يقتضي استحالته وفرع هذا الموضع او تنقل هذا الحكم
المستند الى الخطاب الاول فانه مخالف للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان كان مثله فهو موجود
عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على
الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلاة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلاة
وهذا اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا انه لو كان مفهوم اللقب حجة لكان
قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه مطلقا غير موجود ويندرج في
ذلك الله سبحانه ونحن والانبياء فيكون نفيا عن موجود كفرا اجماعا وكذا قوله عيسى رسول الله
فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيلزم في ذلك رسول الله ما القول بانه

محمد بسبب كفره قطعاً وايضاً لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذباً واما الثاني
يعم اتفاقاً واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره
ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان انسانا لو قال لغيره لست
زانيا او لست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب الخطاب
احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص يتعلق غرضه الخبر بالاخبار عما اخبر عنه
دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا نفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية
ولهذا لو كان مختصاً بقذف المخاطب دون غيره عند من يقتدى به ولكن هذا الاختصاص
مستندا الى مجرد اللفظ وهو محتمل بل اليه منضما الى القرينة المسألة الثالثة اختلفوا في مفهوم
الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم بكر هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صديق
لزيد والعلم لبكر وانتفاؤه عما عداهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه
حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واثبات المختص [illegible] واحتج
عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم
بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم [illegible] والالف واللام للعموم وهو [illegible]
بل هنا ظاهر ان في البعض ويكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذكر [illegible]
ولو سلم كونها للعموم وكان مقصودا للمتكلم التوسع [illegible] العلماء واحتج
ما احتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك [illegible] فاما تقدم مثله
بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس [illegible]
الاصل كان في الاصل والعكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس [illegible]
وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على [illegible] فالمانع محقق
في الاصل وهو [illegible] مقصود في العكس [illegible]
الخبر اعم من المبتدا [illegible] المسألة الرابعة الحكم المعلق بعدد معين هل يدل على
ما زاد عليه او ما نقص عنه [illegible] ان حكم ما عدا ذلك العدد غير [illegible] حكمه
[illegible] لا يدل على شيء [illegible] المحققون [illegible] الا ان العقل

الصفتين اذا كان علة لعدم الحكم وجب كون الزائد على حكمه علة لعدم ذلك العدم لاشتماله على الناقص
الذي هو علة لذلك العدم [illegible] فان المشتمل على العلة لا يكون [illegible] ذلك
العدم لاشتماله على علة كان [illegible] قوله اذا بلغ الماء قلتين [illegible]
عدم حمل ما زاد عليه الخبث [illegible] عدم حمل الخبث وهو الكثرة الزائدة عليه واذا كان الحكم
للقلتين موصوفا [illegible] لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان [illegible]
[illegible] بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليها به وابا [illegible] الاربع لا يستلزم اباحة
ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد على ما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص داخلا تحت الكل في
الزائد او لا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلد
خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا ما انتفت فيه [illegible] للوجوب والا [illegible] فانه
لو وجب جلد الزاني [illegible] مائة وعشرين [illegible] لا يلزم منه كون ما دونه [illegible]
مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان [illegible] وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم
بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم
بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل يستلزم ايجاب كل جزء من اجزائه
وان كان حظرا فتحريم العدد قد يكون تحريما لما نقص منه او قد لا يكون فالاول كما اذا حظر علينا
استعمال [illegible] مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاكل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة
على الثمانين [illegible] فتحريمه لا يستلزم [illegible] معلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه
عما عداه [illegible] البحث الثامن الامر اذا علق
[illegible] بالشيء هل يدل على [illegible] ام لا فصل ابو
الحسين [illegible] الدين والمتكلمين [illegible] هذا الباب [illegible] مسائل الاولى
انه هل يمكن ان يفعل الانسان لنفسه الفعل مع انه يريد ذلك الفعل [illegible] الثانية
هل يتم هذا [illegible] لا لان الاستعلاء [illegible] الامر [illegible] انما يتحقق بين
اثنين يتم احدهما آمرا والآخر مأمورا [illegible] الاستعلاء [illegible] الامر على الفعل

من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مسئلة الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق انه
لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير بالطلب ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في طلبه الرابعة
اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه
او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان بنفسه دخل في الامر بل مثال الاول ان يقول ان
فلانا يأمرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا يأمركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام
ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناول
بالجميع الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره في الاول تختص بامر الواحد لنفسه مع الجماعة
وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون منه جامعهم
في ذلك الامر ام لا وما ذكر في الثاني والثالث من كونه لا يستحق امرا ولا يحسن لا يلزم منه
عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمام الغير فانه قد يقول كثير الفقهاء يحسن اجتماعهم
عند ليقم كل هؤلاء الجماعة او كل من في هذه الدار اي الامر العلائي ويسمى هذا القول امرا
والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يأمرنا بكذا او يأمركم بكذا ليس
امرا بل مخبر بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عليه السلام ليس امرا بل مبلغا لامر الله

البحث التاسع الامران المتعاقبان ان تضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا

اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار متعلقهما وتضاده وتماثله فاذا علمت ذلك فان
الامرين ان تغايرا بان كان مقتضى احدهما غير المقتضى الاخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول
سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه حال الصلاة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه
في تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلاة في وقت معين والامر بالصدقة
المستغرقة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلاة
والامر بالصلاة ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين
الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل والا فبين ورود الثاني
بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل ركعتين وصل ركعتين تغايرا
لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا

فانه ليس قابلا للتكرار او بعده عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق
للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه يمتنع عقلا وقوع الموت به مرتين على الشخص
مرتين او نحو ذلك كما في الطلاق ونحوه فانه كذلك اما استغرق المنافي فان العادة تمنع من تكرار فيحمل الثاني
كانا عبارة عن شيء واحد وان لم يكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل ركعتين صل
هذا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما الا يكون معرفا باللام
فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف وفخر الدين وتوقف
ابو الحسين ورجح المصنف على اختياره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فان
الامر الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المدلول عن دليله وهو خلاف الظاهر وان وجب به الفعل المأمور به اولا
يلزم منه تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان
اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه فممنوع وذلك مع انه على خلاف المذهب ومذهب الاشاعرة
والمعتزلة كافة لانهم اتفقوا على ان الامر كاشف عن وجوب المأمور به فان الوجوب لا يثبت بالامر كونه
مستقلا واجبا فهذا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به اولا فلا يخلو الثاني
ان صرف الامر الثاني الى ذلك الفعل المأمور به اولا يوجب كونه للتأكيد وصرفه الى فعل اخر غيره
يوجب كونه للتأسيس وفائدة التأسيس اعظم من فائدة التأكيد لان التأسيس اكثر فائدة
فيجب حمل كلام الشارع عليه لان اللفظ ليس موضوعا للتأكيد فاستعماله فيه يكون مجازا
وهو على خلاف الاصل ويكون الثاني امرا وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه للتأكيد على تقدير صرفه
الى الفعل المأمور به اولا وانما يلزم ذلك لو لم يكن الامر بالاطلاق طلب الامر حال ايجاده الاول
اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني حينئذ طلب التنبيه لذلك الفعل المأمور به
الى الامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب التنبيه فيه فانه للتغاير لو كان التكرار
لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الترجيح معارض بالبراءة الاصلية عن الفعل المتغاير المأمور به
اذ الامر ان كان الثاني مؤكدا للاول فهو من ضرب صل ركعتين صل ركعتين وصل هذا الركعتين
فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا
للاتحاد والاولوية لاحدهما قال فخر الدين الاشبه الحمل على المغايرة لان اللام للتعريف

المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وايضا يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا
يحتمل ان يكون غيرها لما تقدم وح يفيد دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المنافي هذا وعن شيخنا
شيخنا العلامة باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها للعطف ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد
وايضا فغير مقبول فان احتمال كون اللام للعهد ح ابعد لسبق غيره ولعدم فائدة فيها على تقدير
كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون
المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدم معهود لان الكلام في الامر بها لا في
الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قال شيخنا العلامة مرجوح ايضا لكونه مرجوحا للعطف
دونه ولعدم الفائدة وغيره ح وحمل المعطوف بغير الواو وحرف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد تحصيل بالتكرير
من دون حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جائز وايضا فان الكلام مشعر بانا لو حمل
الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده متوكلا والا لما اختص ذلك بغيره من حروف العطف
فاذا كان مدلول الامر هو ما ذكرنا اولا فان تكرر لحصل ما ذكرنا من الفائدة   الفصل الثاني
في الوجوب وفيه مباحث الاول   لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية
فعلى ان الامر يدل على الوجوب فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه وحيث تقدم
الكلام في ماهيته قصد بالكتاب الحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وتقدم الاقسام
على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله
بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير
وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق
وله قسمة باعتبار ما يتوقف عليه غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب
الحج والزكوة والمصنف قدم البحث بما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقين لانا ناخذ الفاعل
من حيث كونه فاعلا اي متصفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه
والزمان من حيث هو كذلك ظرفا للفعل فيتاخر عنه ولا اشكال في الوجوب المعين وانما
الاشكال في الواجب المخير وقد وقع النزاع فيه بين اصحابنا في خصال الكفارة المخيرة

وهي العتق

وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع
لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي
وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه
الاتيان بالجميع وايها اتى خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب بالاصالة لا بدليته وهو
مخير في تعيين ما شاء منها وقال الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال الرازي
لا فرق بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد
لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ونقل في المعتمد عقيب اختياره وجوب الجميع
على التخيير بالمعنى الذي يذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه
بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه فادعى انه غير مستقيم ثم قال ان القائل
بايجاب واحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ان فصل
بهذا القول كما قلناه اي من كون المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع
وايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو محق والا كان باطلا فان القول المخير فيه ان كان المطلوب
فعل وقع هذا القائل كما فرضه لانه اما ان يقول بوجوب الجميع لكونه مطلوبا فالتزم
اذ الاجماع واقع على ان من فعل خصلة منها لا يحصل مع تركه البعض منها بعينها
لانهم لم يقولوا بوجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد يجوز تركه والعدول
عنه الى غيره وان لم يجز لم يكن واجبا على التخيير وهو خلاف الفرض والواجب واحد معين
عند الله تعالى معين من اهل هذا المذهب بنسبة كل واحد من الاشاعرة والمعتزلة الى
الاخر غير محقق واتفق الفريقان على افساده بدليل ان الواجب ان كان معينا عند الله تعالى
استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير جواز ان يترك هذا الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى
يقتضي المنع من تركه مسوغا الى غيره او لم ياتي والمخير بينهما   احتج المخالف بان المكلف
اذا فعل الجميع فان سقط الفرض بكل فهو واجب او   هذه اشارة الى من زعم ان الواجب
واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف
اذا اتى بالخصال الثلث معا فاما ان يسقط الفرض منه بالجميع وهو ح الكل بجميعها

وايجابا على الجميع وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط
الفرض مستندا الى معلله بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين وهو محال لان الاثر
المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو متعين فما لا يكون
معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد
منها وهو محال ايضا لانه يلزم اجتماع العلل الكثيرة المتعددة على المعلول الواحد بالشخص
وهو ممتنع ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب والجواب اختيار القسم الاخير
وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نسلم انه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول
الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف
فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار
القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك
ان لو سقط الفرض فيها الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره
والحاصل ان المسقط للفرض شيء واحد هو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد
وكون الجميع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بمجرد خصوصيته

احتج الاخرون بانه علم الوجوب انه كان الجميع لم يبرء بدونه وان كان غير معين الخ
هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب
عنها وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي فيقتضي في نفسه محلا ان كان جميع الخصال
لم يبرء المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم
حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه محال لان ما لا
يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجود فتعين حلوله في واحد معين وليس
عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب كل واحدة
من الخصال لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على
كل واحدة منها وهو كونها احدى الخصال الثلاث ومع ذلك لا يلزم وجوب الجميع على الجمع
بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيته او تعيينها فالخلاف نشاء

ههنا من

ههنا من عدم التفطن لان الخصال المخيرة على ان هذا الايراد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم
لا يكون صفة لان الاحكام عندهم خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقها به ومتعلق الخطاب الوجوبي
لا يجب كونه موجودا   يجوز الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل واما منع تحريم الجمع
هذا متفرع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين
او الاشياء لا على سبيل الجمع فقد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول
مقدورا وقد لا يكون على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منها قائما مقام الاخر في
سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما
تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا
عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه
القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون محرما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة لانها
المنضم اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق
في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف
الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد المأكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين
الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فانه الواجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا
من الاخر والجمع بينهما محرم   الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان
الامر بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح   الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل
كستر العورة في الصلوة بثوب من كل منهما ساتر للعورة اقاما الخامس ندبية الجمع بين
ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار   السادس
ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان
الجمع بين الخصال الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب   البحث الثاني
في الواجب الموسع الخ   قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع
وذلك لان الوقت المؤقت للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه
والثالث غير جائز الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به

الشافعية كالقول بخروج الخارج وطهرت الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة و الاول يستحق العقاب لانه
ولم يتم مشتغلا و اما الثاني و هو المستحيل بالموسع فمحل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه
الى تحصيل ذلك الواجب على الحق انتهاء بما مقداره و ما يمنع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم
استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او اخره
بحيث تقع من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ
لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة ضيقا
مضيقا في كل ذلك لم يتعين الايجاب الموسع و لو كان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة
المقتضية لايجاب الفعل فيه و اما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل و من المعلوم ان ما بين الدلوك و الغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس
المراد تطبيق اجزاء الوقت اتفاقا و كذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة
و قضاء الواجبات و لوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور
في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض و ذلك يؤذن بان ايقاع الفعل
في اي جزء كان مساويا لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب و ذلك
وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة
الواجب لكان اما صفة لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر
غيره محصلا لتلك المصلحة و هو خلاف الاجماع و اما المانعون منه فمنهم من زعم
ان وجوب العبادة مختص باول الوقت و فعله بعده يصير قضاء و هو مذهب جماعة من
الاشاعرة و منهم من خصه باخره و زعم ان الاتي به اوله يكون معجلا و اجرى ذلك مجرى
اداء الزكوة قبل وقتها و هو مذهب جماعة من الحنفية و منهم من قال بان الفعل المؤدى
في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل
و هو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا و الا كان نفلا و هو منقول عن ابي الحسين
الكرخي و هذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالمنع به حكم اذ الوجوب انما
يستفاد من الخطاب المذكور و نسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يرجح شيء منها

على غيره

على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بذلك لدل الامر على ايقاع الفعل فيه دون غيره لكان خارجا
عن هذه المسئلة ولا حاجة الى العزم الذي هو بدله كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان
لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا لانه لا بد ان يجب
البدل لزم الخ ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة
المأمور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا ببدل وهو العزم على الاداء
بها في غيره من اجزاء الوقت الثانية فالمكلف ان جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل
عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت
على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة و اذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه
هو البدل على تقدير وجوبه و ذهب ابو الحسين البصري من المعتزلة واكثر المحققين الى جواز الترك
من غير بدل و استاذ المصنف هو الحق لنا ان ايقاع الصلوة في اول الوقت من المندوب يكون
امتثالا للامر لحيازتم ان الامر بايقاع الصلوة متعلق بايقاعها في اوله او وسطه او اخره جزئيات
لم يشتمل الا واحد منها عليه ومثال كتب المندوب فيجوز الترك وحصول الثواب لا يقدح في
وجوبه مع انتفاء ما يصفه ما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول
ان العزم لو كان بدلا من الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها
فسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة و العزم الذي هو البدل قائم مقامها
في المقصود كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له
في المقصود منها فيجب ان يجب حصولهما فان بدل الشيء ما يقوم مقامه و يسد مسده في جميع الامور
المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في
ثانيه ثم مضى الوقت الثاني اما ان يسوغ له تأخير الصلوة الى الوقت الثالث او لا و الثاني باطل
اجماعا و الاول اما ان يكون اتى ببدله الاول بعزم لا يستلزم تعدد الابدال مع اتحاد المبدل
و هو محال لان وجوب البدل يقتضي وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانا اذا جاز ترك الصلوة في الوقت
الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل لانتفاء ما يقتضي الوقتين وفي الثالث ان دليل
وجوب العزم بدلا منتف لكونه دليله منتفيا اما الاول فلانه لو تم لوجب من الادلة سوى الامر

بالصلاة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقدير صحته وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلاة بعد
انتظام الدلالة نقضا وحلا واما الثاني فلانه لو كان كذلك لزم تكليف ما لا يطاق

احتج المخالف بان الصلاة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبة فيه اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة القائلين
باختصاص الوجوب باخر الوقت بعد ما اوله ووسطه وان الصلاة فيهما نفل وتقريبها ان الصلاة
يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبة فيهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا
يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلاة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه
مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول
الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب الموسع وعدم
وجوبه في النفل فان عند السيد المرتضى ان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلاة في اول
الوقت او وسطه فحينئذ ما تقدم من امتناعه وانه انما يثبت لكونه من احكام الايمان من
حيث ان العزم على ترك الصلاة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلاة حرام فيكون العزم
على الفعل الواجب لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال الغفلة وهو [illegible]
فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الاخر بين المندوب والواجب الموسع في
اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت المضروب
وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت مختص بمكلف يعقل الشرط بالفعل ...
والتحقيق يرجع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الصلوة اما
اول الوقت او وسطه او آخره وجعل مخيرا في احدها بايقاع الفعل فيه فهو كلها الى اختياره
كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب قطع
الوجوب عنها فكذا هنا ومما يؤيد ما ذكرنا هنا ما يفهم من بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه
لجاز ايقاعها فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الانقسام الى الواجب باعتبار المكلف
والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا

البحث الثالث في الواجب على الكفاية

اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى
وجوبا على الاعيان كالصلاة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مع قطع النظر عن مباشر بعينه

ويسمى وجوبا

ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال
الكفار فبحصول ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو
واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم لو تركوه وسقوطه عن
بعض بقيام غيره به ومتاركت الواجب الكفائي على ذلك التقدير لا يكون واجبا لان
سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كونه ان اريد با
الواجب انه واجب كان فان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب
على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك منافيا لما نحن فيه فانه لا يلزم من
سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة
فيه وقد وقع مثله في قضاء دين الميت وبين الموسر المطالب به والتكليف فيه موقوف
على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان
غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب
على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض
عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره
هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف
لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به مع انه لا
وسقوط الفعل عن المكلف بمجرد ظنه الغالب بان غيره يقوم به محل الاشكال فان
تعلق بذمته الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط
الذي هو معلول قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل نعم
اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل من المكلف
ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق
سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع
حجة كشهادة العدلين ونحوهما لا الظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه
لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر

باعتبار المأمور بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام الاخص للامر
باعتبار تعيين وقت الفعل المأمور به وهو غير ضروري في الامر   البحث الرابع في الايم
الواجب الاتي وكان يعبر عنه بالواجب الخ   لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
في البحث عن الاحكام اللازمة له تقسيما وايقاعا فقدم الاول على الثاني لتقدم التحقيق
على الانتزاع وبدأ بالاحكام الوجودية وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم
بان ذلك لكل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب
ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زايد
على الامور المعتبرة في التكليف كالزكاة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف
وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلاة الواجبة
في حالتي الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع في عدم
وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف
وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا للوجود فكان
واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول واختيار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن
واجبا لزم احد الامرين وهما اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يتوقف ذلك الواجب المطلق اذا
~~لم يكن واجبا جاز تركه وحينئذ اما ان يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق الا لم [illegible] جاز~~
تركه وحينئذ اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله بدون
ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى فيخرج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا واما بطلانه فلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع هو ايجاب
الفعل حال عدم ما يتوقف عليه الان لا حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول
لانه من المنافي فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه والقصد قد ذكر
بعينه واما بدعوى تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده
بل يمكن عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق

والاخرج الواجب

والاخرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن ذلك ههنا فهو جوابنا فان قلت ان وجوب
الفعل قد يقتضي لعدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل بان يقتضي في تلك الحال التي بعده
اقتضاء وجود ما يتوقف عليه الفعل وحينئذ لا يلزم منه تكليف ما لا يطاق وقد يشكل على هذا
قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل ينفك مقارنته لا قبله على انه على المرتضى
على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه
فبانه عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب
لانه حينئذ غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم استلزام ايجاب الشيء
ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلاة بل يمكن ان يقع
وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب
ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا علق بايقاع المشروط عند اتفاق
وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في
وجوب الشيء مطلقا ثم نقل الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء
وهو على مسافة ان استلزم ايجاب سقيه الماء ايجاب قطع المسافة التي هي شرطه ثم
حصل المطلوب وان لم يستلزم ايجابه لم يترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب
السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما والعقاب او العرف
يكذبه   ومن هذا الباب ايجاب الصلاتين عند اشتباه القبلة والثوبين
هذه فرع على المسألة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك
الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف
عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج
على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع
المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك
المستفاد من قولهم لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلاة على الطهارة والثالث
كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لفعلها الى الاثنا

بطريق المكلف واحدة منها صلوة فان المكلف لا يعلم انه توجه الى القبلة الا باتيان الكل
الصلوة في كل واحد من الثوبين النجس والطاهر المشتبه به لانا نفرض هاهنا انه لما كان
مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام به لكنه انما يتحقق
عند فعل الصلوة الواحدة في كل واحد منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك
فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت
اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحها ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت
واجب ولا يحصل العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من نسائه
من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بتحريمهن ومنهم من قال بالمنع منه
فان قلنا باحتمال تحريم الجميع لان اجتناب من وقع الطلاق عليها متحقق واجب ولا يتم العلم بذلك
الا باجتناب الجميع فكان واجبا ايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي
المطلقة فتحريم حصل في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون محلا له بوجه الا انه
امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع
الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في
نفس الامر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا فاما
هاهنا فليس كذلك فان الذي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا
عند المكلف فوجب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن
على غيرها واما الزايد على الاقل فيما يكفي من امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك
كالطمانينة في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا يقبل
بعضا لانجزا ففيمتنع البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزايد يجوز
تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والا
قتصار على ما دونه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين يستلزم
عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الاتمام والقصر وبين قراءة
سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوة فانه لما امكن الاتيان بالاقل من دون

الزايد فاما اذا لم

الزايد فاما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه ما لم يتم الواجب الا به واما صيام
جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما انما يجبان لوجوب صوم النهار وغسل
الوجه لمكان انفصالهما من التعارف وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه
بالجميع عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة
فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل
وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وقال لكن
لا يسقط الفرض بها فانها فاسدة مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة
من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد
وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون
عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة
في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها
لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء
الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة
وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور
بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم يشتمل
على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به
هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود
الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها
اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نم ان الشغل المذكور منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان المركب
منهيا عنه من جهة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به ومنهيا عنه
في حالة واحدة وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة
منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده
على ما ياتي والنهي في العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة

لهما اعتباران متغايران كل منهما الآخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقة
وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت الاعتبارات جاز ورود النهي عنها باحد
الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الآخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات
ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة
باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط
هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه
على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق
التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه
فلو كانت هذه الصلوة مأمورة لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه
هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو
عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كتعرض البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض
للسيل عند الصلوة في جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق والتعرض
لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن
ولا تمنع المارة بصلوتك في الجادة فكلما يأتيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة
بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان
الصلوة في الامكنة المكروهة واشباه المذكورة غير مطابق فان دخول الدار ليس
جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة
فيها وفيه نظر لانه ان كان سبب الكراهة اذا كان لازما للصلوة في الاماكن المذكورة فهو
مساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكلام
لازما للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة
حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها ضمنا الوجوب والكراهة في حالة
واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهة البحث
الخامس الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن الضد العام قد اشتمل هذا البحث

على مستلزمين

على مستلزمين الاول في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد
العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني
الافعال المتنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل
عليه من الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم
ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه الجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ومال
اليه محققو الفريقين من المتأخرين وهو اختيار المصنف ره واحتج عليه بان الامر بالشيء
دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب
دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن
ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا القدر وما يقال بحصول الواجب
اخر المأمور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن
الضد الا وجوب تركه فيجتزئ المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة
وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يأمر الشارع بالشيء وضده معا ومع ذلك
يكون الضد منهيا عنه فيبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى وبعض تابعيه من
الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده ومع الغفلة لا يتحقق النهي عنه فلا
يستلزم الامر بالشيء كونه منهيا عنه للثاني والجواب عن الاول المنع من جواز
التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر
بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل شيء
من الشيء وضده مأمورا به ومطلوبا تركه منهيا عنه فيجتمعان وليس ذلك الا على القول
وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك
لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع
من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك
قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمأمور به كالقيام بالنسبة الى القعود
والحركة مثلا بالنسبة الى الحركة … وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها

حالة الامر بعينها لكن ذلك لا ينافي المأمور به بماهيته بل كونه مستقلا بالعلية
فالمنافاة الثانية لثبت الاولين وجه والمأمور به بين عدمه اجتماع المنافاة بينه وبين
انتفاء الوجوب ضمنية فهي مرتبة فان الامر به مستقل ما للمنتفى عنها بالعرض لاشتمالها
على الضد بالذات المسئلة الثانية فان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خلافا في ذلك
ابو القسم الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء دفعا لوجوب الصوم على المريض
والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه
فلو كان ذلك واجبا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين واحتج الكعبي بان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج المباح واجب والجواب المنع من كون المباح
ترك الحرام بل قد يترك به الحرام فغايته يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك
مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسبب الفعل نعم عند من يجوز خلو المكلف
عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجب والمندوبات والمحرمات ونحوها
الواجب عنها اورده بعض المتأخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال
فيكون احدها لا بعينه واجبا فيلزم الكعبي كون المندوب بل المحرمات اذ اترك بها
حرام آخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وذلك خلاف
الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا وواجبا
باعتبارين كما ذكر في الصلوة في الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحكام
لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج
الفقهاء على ما قالوا وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما يأتون
به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق من وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا منهم
ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان وتسميته بذلك وهو يقتضي وجوبه
متعلقة بتقديره فيكون بل لا معنى كقراءة المتلفات والجواب لما تقدم من المنافاة
بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وانه على ان

ولان الترك

ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول
الآية لهم بل الآية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق
وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وايضا
الشيء تقدير في مقدار ما لابد على كونه بل لا معنى على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكره
من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك بامر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات
امارات المفيدة للظن الضعيف مع عدم المعارض البحث السادس اذا نسخ الوجوب
بقي الجواز ثم لما فرغ من البحث من الاحكام اللاحقة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم
اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا
ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنع الغزالي والمصنف اختار هنا مذهب فخر الدين وفي
النهاية مذهب الغزالي واحتج على ما اختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول
وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما
الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة
من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي
للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقود
فلان المانع لو كان لكان مقتضيا لحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية
لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون
برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص
معين فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب
واما الثاني فلما اعترض به المصنف في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس
شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه ومن بقاء المقتضي لانه
انما اقتضى مع انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا ومع زوال احد الجزئين كافيا في
انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر
وبرفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر متحقق مقتضيه اذ الاصل استمراره

و الكل لا يرتفع بالمحتمل قوله النقد يرانه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا النقد ير
انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر فلا يبقى الذى هو مقتضى الجواز وح لا يتحقق القطع
بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك
قوله ويكون زوال احد الجزئين كان فى انتفاء المركب ولا يلزم منه القطع ببقاء
الآخر لجواز ان يكون برفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي
القطع ببقاء الجواز بل انه مظنون البقاء وهو ظاهر غير مناف لطريق الاستاذين
المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذى هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر
ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع
مقتضيه ويبقى الحكم كما كان ورد الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام
انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء
الوجوب مشروط بعدم ما يأتي الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب
ارتفاع مقتضاه اعني الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرطه فتفكر بل الظاهر ذكره في ح
الغزالي بان الجواز الذى جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون المعنى الخص اعني رفع
الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح
وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول محال لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام
الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذى هو جزء مفهوم
الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك
كما في الوجوب او برفعه عنه كما في المندوب والمباح وههنا نفيه بفصل بثبوت
الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا
عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم
ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر لها مع تحقق الفصل الآخر ولا لان
الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا يبعد ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب
تحقق عدمه وهو الفصل الآخر والمراد بالبقاء في قوله جاز بقاء بقية الاخر الثبوت ٭

او بقيت الآخر لانه لم يكن محققا من قبل وانما ابتدأ ثبوته عند ارتفاع مقتضيه
ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذى هو جنس والحدوث بالتضمن و وجه التجوز ههنا
اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه   الفصل
الرابعة المأمور به وفيه مباحث   لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه
وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث عن المأمور به على البحث عن المأمور لتوقف
الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة او افتقاره تعدلا لتوقف على المأمور الى الفاعل
قرينة مواجهته بالخطاب او ذكر لفظ آخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المأمور به
بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه
انما يدل على زيد بلفظ الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس
اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان
الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين
واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري
تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العكس
وفصل آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوه من التكليف بالمحال الذاتي
كالجمع بين الضدين واليه ذهب الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح
وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما
الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بحفظ المصاحف
والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل الماء ابيض
والثلج اسود وبقطع بقبحه من صدر عنه ذلك منه الى التسفيه والجهل واما الكبرى فقد
بينا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرتضي لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الاعمال
فعلها ونسبتها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه
الاول انه تعالى كلف الكافر الذى علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان
ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن التالي باطل لانه

لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وهو محال لذاته فكذا المعلوم والملازمة بينة بنفسها
الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفاً بما
لا يطاق اما الاول فلان افعالهم لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع
صدور الفعل لا من فاعل واختصاصه بالله تعالى وعبادة والثاني حق لان العبد ان
لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح الفعل
على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة
وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد
عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث
ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقاً فالايمان عبارة عن تصديق النبي عم اي اعتقاد
صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن ومقتضاه مكلفاً باعتقاد
صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة
الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند
عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين
الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفاً بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على
المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين
على الآخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون
تكليفاً بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعاً
فالتكليف به يكون تكليفاً بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان
الراجح يكون واجباً والمرجوح ممتنعاً وكلاهما غير مقدور فالتكليف باحدهما
تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو عين
فرض عدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم فيكون امتناع الايمان المفروض
العدم امتناعاً لاحقاً بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته مع
انه غير واقع له لان ما بالذات لا يتصور ان ينقطع عنه الشيء بسبب عارض من فرض وجوده

والتكليف بالفعل

والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو محقق وايضاً فهذا الدليل لو صح
لزم منه عدم قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجباً
وما علم عدمه ممتنعاً وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى مقدور اصلاً وهو باطل
بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بل لان
الجائع اذا احضر رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا احضر
اناءان متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضاً ينتقض بالله
تعالى فانه ان لم يقدر على الترك حال قدرته على الفعل لم يكن قادراً وان قدر عليه فان
افتقر الى مرجح احدهما على الآخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر
الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن
الثالث المنع من التكليف بالضدين فان التكليف باعتقاد عدم ايمانه من حيث
اخباره عم به تكليف بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد وايضاً بالمنع
من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عم اخبر به اما لو ورد ذلك بعد
موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام
كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي عم في جميع ما اخبر به انما هو على
سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عم لتمكنه اعتقاد
صدقه وهو باطل اتفاقاً ولو سلم فنمنع التكليف بالضدين في الاخبار عن
المكلفين في الايمان اشارة الى جواب بحجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث
لم يذكرها المص في هذا الكتاب تقريرها ان الله اخبر عن قوم معينين بانهم
لا يؤمنون كقوله تعالى وسواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع
انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقاً وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره
في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكناً
وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقاً والجواب عنه بالمنع عن
لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قابلية

التكليف او نقول انا نلتزم التكليف بالضدين انه لو كلفوا بتصديقه في كلما اخبر به مفصلا
وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الآخر يجاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره
تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم
ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع
نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوجوده
وعدمه وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف
بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في
تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه مما يدل في حق الله تعالى وجوبا بل عنه
وهو جوابنا واعلم انه لا خلاص لا شيء من المعارضة بالله تعالى في هذه الآية
كما فيه بان لكل من كونه مامورا باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القبح
في حجته على كون العبد غير قادر والداعي في قوله جاب نزاه بالايمان من قوله وقبح
تكليف الضدين من الاخبار بعد المكلف بالايمان يتعلق بالمكلف بالايمان يتعلق
بالمكلف لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان البحث الثاني الامر
بفروع الشرعية لا يتوقف على الايمان اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشرعية كالصلاة والزكاة والحج كما انهم مامورون
بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائني من فقهاء الشافعية
من الناس من يقال بقتنا ولا النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاحكام خلاف
في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلاة
واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الآخرة وهو انهم هل يعذبون على
ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على
مختارهم بوجوه ذكره المصنف منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم
ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلان عموم الاوامر العبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط مستقيم

وهو خطاب

وهو خطاب لبني آدم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى
وان اعبدوني هذا صراط وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلان
لكونه الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على
ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث
بالطهارة وايقاع الصلاة بعدها فيندفع المنع من وجود المقتضي ولا دلالة
للآيتين الاوليين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان
لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما
موجودان فيه والآيتان الاخريان غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي
المتمكنين من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الآية
الثانية فاذن لا حجة فيهما كما المعلوم مما ياتي من كون العام المخصوص ليس بحجة
الثالث ان الله تعالى ذمهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة
عليهم اما الاول فلدلالة اثبات الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علل
كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين
قيل عليه انه حكاية حال الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله حكاية عنهم
ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ويوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم
سلمنا لكن لا نجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين
ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمين
سلمنا لكن لا تم تعليلهم كونهم في سقر بترك الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي
من جملته التكذيب بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك
واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة بين الله تعالى
كذبهم فيها كقوله عقيب الاول انظر كيف كذبوا على انفسهم وفي الثانية عقيب قوله
فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين خلاف الحكم

لكن حمل نطعم المسكين عليهم غير ممكن ولو سلم فلكل واحد من الأفراد مدخل في استحقاق
العذاب ثم يحسن اسناده الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر لأن المؤثر انما
يتم بكونه مؤثرا الا بكونه جزءا من المؤثر ويمنع من عدم امكان حمل نطعم المسكين
على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لمن على الافعال المذكورة من جملتها
قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على خروج من تحتهم
وانما يرد على الحنفية وابي حامد وغيره فقال اما اولا فانا لا نسلم ان ذلك كناية
عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الأقل وهذا المؤكد لان ذلك انما يشار به الى البعيد
واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الآية
الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته
الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر لمنع الملازمة اذ لا يلزم من ذمه
على مجموع ذمه كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان
باطنا وظاهرا اخبر عن الأول [illegible] بقوله كذب وعن الثاني بقوله وتولى
والله اعلم واما الثاني فلانه لا معنى للواجب عليهم الا انهم ما يعاقبون او يلامون
على تركه الثالث ان الكفار مثلنا في النهي عن الفروع فحملنا كما كان كذلك وجب ان
يتناولهم الأمر بها اما الأول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة
ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا
متمكنين من استيفاء المصلحة التي حصلت بسبب الاحتراز عن المنهي لكان المناسبة
والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الأمر فانه متى تناول الأمر لهم يكونون متمكنين
من استيفاء المصلحة التي حصلت للمكلف بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون
الوصف المذكور علة وبتقدير تسليمه لا نم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة
للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة التي حصلت بسبب امتثال الأوامر غير

معلوم

معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان يجب حالة
الكفر او حالة الايمان والثاني بقسميه باطل اما المقدم فلما تقدم والشرطية بينة بنفسها
واما بطلان الأول فلان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون
مقدورا فلا يصح لان التكليف مشروط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها
عنه بالاسلام ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حالة الكفر
انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انها حال الكفر ولنا نقصد انه مكلف بذلك بل انما
انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا اعني ان المكلف بان يحصلها بعد الايمان
عليها كالمحدث فانه مكلف بالصلوة بمعنى ان الاتيان بها في حالة الحدث بل بان يوقعها في حالة
الحدث مع تقديم الطهارة عليها ايضا فالمراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الآخرة
كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر لانه على تقدير تسليم سقوط العبادة
بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان
مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الأول وان كان
حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه حينئذ يكون مطلوب الفعل حال الا طلب الفعل وهو
تناقض وليس كذلك المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الواقعة للمحدث ليست مسقطة
للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كونها العبادة
ممتنعة من الكافر من حيث ان الايمان يلزم [illegible] وحده [illegible] اما الأول فلانه
سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط يلزم منه عدم المشروط
والتعذيب [illegible] لا يتفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب انه يمتنع
من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة يجب عليه اجماعا بل هو
مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما يقتضي والا فلا ويلزم من هذا ان يكون مكلفا
بالقضاء وهو مسلم ما علم ان المصنف اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه
بعدم العقاب [illegible] الا امتناع ما المنع منه بكونه [illegible] واما القائلون بالتفصيل
فانهم فرقوا بين الأمر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر

لاحتياج الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال الكفر واما اجتناب المنهيات فانه
ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول به لما تقدم من الآيات واجيب عنه بوجهين احدهما
ما نقل عن السيد المرتضى وهو ان هذا القول مع انه متخارق للاجماع لاتفاق الناس
على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا الثاني ان هذا الفرق يتم لو لم يمكن من
اجتناب المنهيات تركها من غير اعتبار امتثال الخطاب الشارع فهو ممكن من الاتيان بالاوامر
كذلك وان لم يجز تركها الوجه نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كما يمتنع امتثال الاوامر
فالحاصل مساوات المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من
الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فيبطل الفرق البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء
المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب مقتض
للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان
الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضاء الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المصنف
الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج الآمر من عهدة التكليف باتيانه بالمأمور به
على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهر واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما
بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المأمور به او لا لما ان الامر دال على
وجوبه ويكون الاتي به آتيا ببعض لا بتمام المأمور به بل ببعضه وقد فرضناه تمام المأتي
هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف من العهدة بادخال ماهيته في الوجود
في الوجود فظ ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمأمور به
ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانه مصادرة على
الخروج من العهدة عند الاتيان بالمأمور به وشهد لا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمأمور به ومعنى الاجزاء هو الثاني الاول ولهذا قال المصنف تفسير قوله الامر يقتضي
الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمأمور به وقد يقال بالاتيان بالمأمور

لكون الباء

لكون الباء موضوعة للنسبة ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمأمور به لو كان
مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مأمورا به والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان
اتمام الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول
بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آت بالحج المأمور به اولا وحينئذ فلا جرم لم يخرج عن
عهدة التكليف والآن خرج عن عهدة التكليف باتمام المستفاد من الامر الثاني
البحث الرابع في بيان ان الامر لا يقتضي الفور فاذا امر ولم يفعل في اوله لما بحث
عن الاتيان بالمأمور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمأمور به
واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمأمور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسئلة
لها صورتان احدهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات
المكلف به في اول وقت الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال
به او يحتاج الى دليل مستانف فالقائلون بالقول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر
يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم
من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل فالفخر الرازي
ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي
الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان
حال الزمان الثالث والرابع فان بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان
فان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان
النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا
سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم
الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ذلك ايقاعه في غيره قال المحققون الاصوليون
لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر
قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة الا ان يقع معنى قولنا افعل يوم الجمعة

والآن ما بعده لكنه ح يخرج عن محل النزاع اذ يكون النداء طلب الفعل فيما بعد يوم
الجمعة ليس بمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره
من الايام دليل الكلام فيه واما الثانى فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثانى ان الامر
الموقت تارة يستتبع القضاء كما فى صلوة اليومية والصيام شهر رمضان وتارة
لا يستتبع كما فى صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع
للقضاء وغيره وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص
احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب فى المقيد بالوقت انما هو الفعل المطلق الواقع
فى ذلك الوقت واذا فات الثانى لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد
وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثانى فظاهر الثانى ان الوقت
المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتأخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط
بتأخيرها عن وقتها والجواب اما الاول فلان ايجاب المقيد مستلزم ايجاب المطلق
لا مطلقا اى فى اى جزء كان بل فى ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك
الوجوب واما الثانى فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع
مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل فى وقت بعينه لا يبعد ان يكون لحكمة مختصة
بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت
وتجدد آخر لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب بالكلية لعدم غيرها بخلاف اجل الدين الذى
جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه فى اجل تمكنه من الانتفاع به وهو
امر لا يختص بالاجل بل يتناول الوقت الذى بعده البحث الخامس الامر بالكلى ليس
امرا بالجزء معين فى هذا البحث مسئلتان الاولى فى المطلوب بالامر بالكلى ذهب قوم
الى ان الامر بالمهية الكلية ليس امرا بشىء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا
يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما فى مسمى البيع المأمور به وامتياز
كل منهما عن الآخر بخصوصه وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم
له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضى الامر بشىء من الخصوصيات لعدم دلالة

العام على

كذا العبادة لا تسقط بتأخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان
ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اى فى اى جزء كان
بل فى ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب
واما الثانى فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع
مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل فى وقت بعينه لا يبعد
ان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره
ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد آخر لم يبق تلك
الحكمة فيرتفع الطلب بالكلية لعدم غيرها بخلاف اجل الدين الذى
جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه فى اجله تمكنه
من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يتناول الوقت الذى
بعده قال البحث الخامس الامر بالكلى ليس امرا بالجزئى معين واذا امتنع
وجوده بدون احد الجزئيات فهو اثر يستلزم وجوب احدها لا بعينه
لان الواجب لا يتم الا به والامر بالنهى بالامر بالنبى ليس امرا بذلك النبى لقوله عليه السلم
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع اقول فى هذا البحث مسئلتان
الاولى فى الامر المطلوب بالامر الكلى ذهب قوم الى ان الامر بالمهية
الكلية ليس امرا بشىء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول
البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما فى مسمى البيع المأمور به
وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصه وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضى الامر بشىء من الخصوصيات
لعدم دلالة العام على الخاص بشىء من الدلالات الثلث واما صرفنا
البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه
وقال آخرون الطلب بالامر بالكلى احد جزئياته لان المشترك بينها امر
كلى لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء

١١

الطلب امكان الفعل وما بطل بان الكلى الطبيعى موجود فى الاعيان
والا لانتفت الحقايق عنادكرذ لا وجود الا فى مخض لا يقتضى
عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات
ان المطلوب واحد معين منها فهو باطل بالاجماع ان ارادوا به غير معين
كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة الثانية فى ان الامر بالامر
بالشئ ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشئ ذهب المحققون اليه ونقض
قوم حجة الاولين اذ لو كان الامر بالامر بالشئ امرا للمامور ثانيا بذلك
الشئ لزم تكليف الصبيان والثانى باطل اجماعا ولقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلثة الصبى حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبى صلى الله عليه وسلم
امر الاولياء ان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم كون الواحد منا امرا للغير فى قوله لغلام
امر غيره ان يامره بفعل والتالى باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واحتج
المخالفون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلانى
واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهى كون الوزير مبلغا عن الملك
لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال البحث السادس المندوب غير مامور به لان
الامر بالوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا
لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل فالمطلوب فى النهى كف
النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا
للاشعرى اقول فى هذا البحث مسائل الاول ذهب المحققون الى المندوب
غير مامور به حقيقة وخالف فى ذلك الكرخى وابو بكر الرازى من الحنفية
لنا ان الامر حقيقة فى الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به
كان واجبا فيجتمع الضدان اعنى الوجوب والندب فى الشئ الواحد الثانى
وهل هو تكليف قال الاستاذ وابو اسحق نعم لانه لابد من كلفة ومشقة فانه

سب

الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة فى فعله وان تركه كانت فى فوات
ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه
لما لم يكن فى تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورده واقول الاستاد بلزوم
كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لان الخطاب
فالمشقة فى فعله والا فى فوات ذلك الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا الثالثة
زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف
بالشئ يستدعى كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلق على الاخر ولا ترجيح
لاحد طرفى المباح على الاخر عن العهدة بادخال ماهيته للمامور فى الوجود
مطلقا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى
الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم
بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان
بالمامور به ولم يقل بد لا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور
به ومعنى الاجزاء هو الثانى لا الاول ولهذا قال المصنف طاب ثراه فى تفسير
قول الامر يقتضى الاجزاء بمعنى الخروج المكلف عن العهدة مع الاتيان
بالمامور به ولم نقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية
ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان
اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالى باطل اتفاقا فكذا المقدم
والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس
مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتى باتمام الحج الفاسد غير الحج المامور
به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وانما خرج عن عهدة
التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثانى قال البحث الرابع قد بينا ان
الامر لا يقتضى الفور ولا التراخى الخ اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به
وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم

ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا
وتحرير المسئلة لتصور دنان احدهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد
بوقت كقوله صلوا وصوموا فاذا لم يأت المكلف به في اول اوقات الامكان
هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج
الى دليل مستانف فان نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر
يقتضي الفعل مطلقا فالخروج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء
الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم
من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشاء الخلاف ان قول
القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث
فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني
من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر
الاول الفعل في سائر الزمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصار تحرير المسئلة
لو تنبه وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك
بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اي سواء كان بطريق
المطابقة او التضمن او الالتزام فهو الظاهر لان الصورة الثانية ان يراد
الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم كذا ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم
هل يقتضي ذلك ايقاعه في غيره قال محققو الاصوليين لا وخالف فيه
بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص طاب ثراه الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره
فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل افعل
يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل
يوم الجمعة والآن فيما بعده لكنه خرج عن محل النزاع اذ يكون الدال
على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون
الصيغة

الصيغة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما
الثاني فظ وجه نظر لعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت
تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان
وتارة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق
الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره ولا يكون دالا
على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الامر
في المقيد بالوقت امر بالفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا
فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد وايجاب
الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظ الثاني ان
الامر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون
تكليفا فالجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر
التكليف بنفس ذلك الامر الثالث ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب
بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي
نفس ان لا يفعل المنهي عنه واختار المص طاب ثراه هنا الاول واحتج
عليه بما احتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف
انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا
للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع
كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف
بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل فاذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي
ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم
بان من دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم
عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان
على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له

والعدم المحض ليس متجددا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا
وهو مثل الضد الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق
قبل مباشرة المكلف له او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة
والجويني من الاشاعرة الى الاول والحق باقي الاشاعرة على الثاني
حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير متجدد والا لزم تحصيل
الحاصل وكلما ليس متجدد لا يمتنع التكليف به على ما تقدم فيتحقق
تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال
مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه غير مكلف به والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال
حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا والتالي باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني
الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان فهو اي فرض
وقوعه فيه لزم تحقق فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا
كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع والجواب المنع من الملازمة
والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما
على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل
وقد فرض كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه
ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به
ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك اذ لو كان مكلفا بايقاعه في ذلك
الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا
فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع
النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث
فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قال الفصل الخامس

في المأمور

في المأمور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمأمور اقول اكثر العقلاء
على انه يمتنع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك
وزعموا ان المكلفين مأمورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين
ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته
وامر ونهى من غير حضور مأمور وسفهه عند العقلاء سفيها مجنونا
والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع
امر الغافل مع وجوده لعدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا
بانا مأمورون بالشريعة بامر الرسول عليه السلام مع كوننا معدومين حاله
امره وبان الشارع انما يتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه
معدوما مأمورا وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال
ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مأمورا به وهذا مما لا يأباه العقول
والجواب المنع من كوننا مأمورين بامر الرسول صلى بل تكليفنا بالشريعة
وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف والنبي صلى
اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم
القيمة فان الله تعالى يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم
حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين
الحاضرين عنده المخاطبين به ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لان
حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا
للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه قال البحث
الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس بمأمور اقول اتفق اكثر العقلاء
على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به لان التكليف خطاب
وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان
الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مأمور واستدل [illegible] فزاد على

ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى
يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة
والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج
فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده
الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف
عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم
عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل
غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط
بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق
عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال
باحكام افعاله تعالى على علمه وهو باطل اتفاقا ولان المطلوب من التكليف
ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر
وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه
الاول ورود معرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور
بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما
محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لامتناع
معرفة الامر من دون معرفة الامر وقد توجه اليه الامر في حال يمتنع
فيه العلم به فلا يكون الامر به مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف
مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه
والتالي بط فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذلك
يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك موقوف
تكليفهم

تكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى
مخاطبة السكران والتالي بط بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة
ظ اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول
ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الذكر
وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها
فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع والحق ان هذا الامر
لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والامر
لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفي وحدانيته تعالى معلوم للمكلف
من جهة التصديق بوجوده والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا
عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمة
فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان
بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف
باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة
الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان
المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو
المحل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي يتكامل فيكم الفهم والفطنة
وقيل الاية وردت قبل تحريم الخمر والمراد بها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظه
حتى على الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي البحث الثالث
تكليف المكره يصح لانه قادر اولا قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزوا
تكليف ما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى

حد الالجاء صح تكليفه لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ بحيث
صار وجود الفعل فيه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف بايجاده
واعدامه لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما هو
لا يطاق وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه والمراد رفع المواخذه لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فيتعين حمله
على اقرب مجازاته وهو عدم المواخذه ورفع المواخذه على الشيء يلزم
رفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف للخاطي فيه وعدم
صحته الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به
على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك
وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب
النية التي هي القصد المذكور شيئان احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه
على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به
الا بعد اتيانه به وهذا يتاتى على راي الاشاعرة القايلين بوجوب النظر
شرعا اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من
الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة لما مر ولا يجب فيها النية والا لزم
التسلسل الثالثة ان الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به
منه ما ينتفي هل يصح توجهه الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كامره تعالى
زيدا بصوم غد مع علمه بموته وجنونه في الغد وقبله منعت المعتزلة كافة
منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في صحة
امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله
بموته فهاهنا حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع
بمامور به للزوم تكليف ما لا يطاق وهو مح لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم
والآمر

المامور

المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون
لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت في حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقول لمن
لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الامر بانه سيموت غدا
في القدم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان
المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في الحال
نافعا في الدنيا كما كان انزجاره عن المعاصي المنافيه وانحرافه عن طرف
الفساد عاجلا ولانه يستصلح السيد لعبده بان امره بتجربتها عليه مع عزمه
على نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي
مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل
في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح
تنشأ من نفس توجهه الى المامور به وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان
تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل
المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني بمنع الملازمة وبوجود
الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم
المامور بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك يخرج الى
ما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل
المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق
في الامر بالشيء دلالة على الامر به الا بد وعلى النهي عن ضده ولا على كون
المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين فلو سلم حسنهما لكان وجه التوصل
الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على
ذلك وجوب الكفاره على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقيته
ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والنفاس
وعدمه فمن قال بالاول قال لا كفاره لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار

وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال بجوازها
لاقدامه على افساد صوم ما امر به قبل ظن بان المانع منه فان التحقيق الرابع
الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والمكلف الفعل اما المكلف فيشترط في حسن
الامر منه تمكن من القصد من المامور به يخلق القدرة والالات والعلوم
ويعتبر ما هو كون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا
وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه تعالى سيفعله به وان
يقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض في التكليف
التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع
الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب
فعله كالقدرة والفعل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه
تعالى فعلها لكن يجب ان يلزم فعلها وان كان مما يصح استناده الى الله تعالى
والى العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله تعالى وان يلزم
فعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته عن المكلف اذ لا تاثير لصحته
من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان
يكون حسنا وان يحصل له صفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا
ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه
يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الواجب
كفر النعمة بحيث لم يصر ذلك واجبا واما الامر فيشترط تقدمه على وقت
الفعل بحيث يتم الغرض في ذلك بذلك العدم من دلالته على وجوب الفعل
وترغيبه فيه وحثه عليه وما زاد على ذلك من التقديم فلا بد من مصلحة زائدة
وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم
الى حين الفعل الحق عدمه اذ اقتضى التقدم مصلحة لبعض المكلفين جمع امر
العاجز اذا علم الله تعالى انه يتمكن حال الحاجة اقول لما ذكر مصنفه

الامر واقسامه وجملة من احكامه لنا انا ذهبنا الى شرايط التي
مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا
ولما كان الامر ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان
ترجع شروط حسنه اليه نفسه والى كل واحد من هذه الاركان والمصنف
اسنادها الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة اما ما يرجع الى الامر وهو
المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكن العبد المامور من الفعل المامور به
بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم
ويعتبر ما هو كون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا
وان يكون الثواب على الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى سيفعله به ان
امتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب
الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب
اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر
نقل فان الشرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به وان انه هو الثاني
بعينه واعلم ان ما ذكره المصنف انما يعتبر في امر الله تعالى وهو المقصود بالبحث
هنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن المامور به وتمكن
المامور به منه وثبوت غرض فيه اصالة او لجزئه الباقي ما يتعلق بالمامور وهو
المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل الفعل المامور به على
الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل من داخلا تحت
قدرته وجب على الله فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان
ايجاد الفعل المامور به مطلقا بشروط حصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم
الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد نحو كثير
من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزم فعله ان لم يكن الوجوب

مشروطا بحصوله قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يجب
منه فعل ارادة العبد ولا يكره منه مع صحة فعل العبد اياها والا لكان هذا
التقسيم فيهما مستدركا وذلك بط لشمول قدرته تعالى جميع المقدورات
قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان
ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة و
الارادة وانتفاؤه عند الكراهة وعدم صحة الفعل تعالى منه بل ملزوم لعدم
قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون
ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الامكان اعني امكان الفعل
في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لانا لو صححنا الفعل من شخص
في صحة تكليفه به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره
منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من
المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء
منافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد على حسنه
يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا وشرط اذا كان الامر على
جهة الوجوب اختصاص للفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك
لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الواجب وكون نفعه
لم يرض ذلك لكفى ان يكون واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه لهذه الامور
ليس المراد منه حقيقته وهو الطلب الجازم حسب بل ما هو اعم من ذلك
بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل على اشتراط كون الواجب
مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب مختصا بوصف يحسنه
الرابع ما يتعلق بالامر نفسه وشرط فيه ان يكون متقدما على الفعل زمانا
يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه
ورغبته فيه ونصه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على
مقدمة

مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما
وتعريفا للمكلف بما كلف به وان الامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل
وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل
زمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك
التقديم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر وحده وهل يشترط
تمكن المامور من الفعل واذا حضر وقته متى توجه الامر اليه الى وقت الفعل
الحق انه لا يشترط اذا اقتضى ذلك الامر مصلحة للمامور والبعض المكلفين
فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله
تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر قال
الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر
ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي اقول
لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما
في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك
على جهة الاستعلاء والقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا
على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وبقولنا على جهة
الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون اترك
الفعل الفلاني مستقبلا نهيا ولا تترك عن نهي واما الثاني ففيه مباحث
الاول في انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان
سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة مثل ولا تنس
نصيبك من الدنيا والتحقير ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به
ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله
غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او
اخطانا واليأس مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد ولا تسألوا

عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا
وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما
الحق الاول لما قلنا في ان الامر للوجوب فانه لم يكن فرق بين
الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب
الجازم اعني المانع من نقيض المط كان النهي كذلك وهو معنى
اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق العقاب
على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم
ولان السيد لو قال لعبده لا ترتكب الامر وركبه استحق الذم عرفا فكذا
لغة لان الاصل عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي
عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تع وما
نهاكم عنه فانتهوا اوجب تع الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون
الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان
تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي
عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلم
مقتضيا للتحريم لجواز كون مطلق النهي للتحريم لا كون مطلق النهي
وقول المصنف كما قلنا في الامر مر بنا ما ذكره من ادلة على
الطلب الجازم قال ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل
وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه
من غير تكرير ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال
الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع
فان ادخال الماهية قد يشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا دلالة
لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا

في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثرون به ومنعه الاقل
وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل
في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه
الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم في هذا الوقت وقول المنجم لا تسافر
او في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل منهما ولا في احدهما دون الاخر
والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فيتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام
وعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار
اما الاول فظ فانه يصح ان يقال لا تحزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل
ولا تشرب اللبن في هذه الساعة بل اما بعدها فكل واشرب ولا يعد
هذا الكلام مكررا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام
تكريرا خاليا من الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي
عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك من
المنهي اذا لم يدخل فرد من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه
التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان
قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا
والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود
قد يشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال
الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية
في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام لانعدام والعام لا يدل
على الخاص والمصنف اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لان المتبادر الى
الفهم عند اطلاق اللفظ مجردا عن القرائن ولان العلماء استدلوا بمجرد النهي
على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وكذلك

دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء
النهي التكرار قالوا سبيلا انه على الفور وحكا لزعم في ذلك سبقوا منها ما تقدم
في باب الامر **قال** البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات
لا في المعاملات اما الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور
به لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما
الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت
ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان
باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانه حكم
عنه في العقود ولا نائي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها
لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد
لا يدل على الصحة لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك **اقول** ذهب اكثر
الاصوليين الى ان النهي لا يدل على الفساد المنهي عنه مطلقا وقال اخرون
يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل لا انه على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره فخر الدين والمصنف واحتج على المقام الاول اعني
دلالته على الفساد في العبادات بان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به
فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به
اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهو فعله وتركه وانه
محال فالاتي بالمنهي عنه ليس لا يكون آتيا بالمامور به واما الثاني فلانه
تارك للمامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على
ما تقدم وفيه نظر على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم ان الاتي
بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به فمنعناه ذلك لاحتمال
كونه غير مامور بشيء به كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد انه
من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا انه يصدق في قوله تارك المامور به
عاص

عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي
بالمنهي عنه غير آت بالمامور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة
المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم
الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم
لو كان بين المامور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا
ثبت المقصود الذي هو ذلك ثم لا نسلم كون المامور به جزءا من المنهي عنه
وكما في صوم الوصال وامثاله سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون
الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به وذلك لا يوجب
كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه
باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالجمعة
مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال الاتي بالمنهي عاص وكل عاص
مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكر من المقدمات المذكورة
والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة وح نقول
كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة
فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى والمعترض
ان يمنع اذ كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن العهدة الامر اذ لا
تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض
واجيب بانا اذا لم يات بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان
به والا لتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب
وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط
الفرض فان ذلك المامور به لا بد من انتفاء حكمه بانتفاء علة الامر به وهي
مفقودة في المنهي عنه والا لما ادى كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح
يحتمل قيامه مقامه في سقوط الفرض به فلا يلزم وجوب قضاء تلك الحكمة الباقية

في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجوه صحته لاحتمال
اشتماله على مفسدة تمنع من الاجزاء واما على المقام الثاني وهو عدم دلالة
في المعاملات على فسادها فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي
في المعاملات دالا على الفساد كان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم
الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد
في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة
الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه
اما باللفظ او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان
الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما
عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه
لا يلزم من حظر ومدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه
لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد
فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها الامر
الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهر اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر
الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل
عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات
ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او لملازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض
كالبيع وقت النداء لم يدل ثم تمسك القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد واختلفوا
في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق
الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة
المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض
ونكاح المحارم المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة ونحو ذلك
واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل وكذا المقدم بيان الملازمة
ان

ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق كقوله دعي الصلوة ايام اقرائك
وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونحوهما باقي عن الصور المذكورة فاما
ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على
الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل لما تقدم مثله والملازمة
بينة وكذا بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المتعلق
عنه ولا ملزوما لها احتجوا بان المنهي عنه اما الشرعي او بجزئه والثاني باطل او يجب
حمل اللفظ الوارد من الشرع على ما وضع له والفاسد جزئه من موضوع اللفظ وحينئذ
كان في النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ
الصور المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والثاني
باطل والا لما صح النهي عنه فان النهي كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا
فانه لا يصح ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى
الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه
من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن
يجوز حمل المنهي عنها على اللغوي كما تقول للرجل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان
نهيا في الصيغة الا انه نفي في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية وهي
ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولانم تناول النهي لها والحق ان في
ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما
فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح ونحوهما وبمنع
كون المعنى الشرعي هو الصحيح ووجوبه والاجماع انه يقال صلى صلوة فاسدة
اعيدي صلوتك ودلالة على المجاز مخالف للاصل تذنيب المبحث الثالث المطلق
ان امكن خلوه عن كل فعل كالمنافي مع القول ببقاء الاكوان واستغناء
الباقي امكن فيه الجمع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه امتنع فيه الجميع
والا لكان محذورا فيه لعدم تمكنه من تركه وجمع فيه جميع اضداده افعاله على وجه وحينئذ

على الاخر فالخارج من المحصوبة ان قصد الفرقة كان قبيحا وان قصد التخلص
كان حسنا وقد يكون النهي معتبرا عند عدم اخر وكذا الامر كما في بيع الام
دون ولدها الصغير وبالعكس فحق النهي عن احدهما على سبيل التخيير والبدل
ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا
يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم
الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف ان امكن اذ يخرج عن كل
فعل كالمستلقي الساكن بجمع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان
الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن
المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا
عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا
المقامين مختلف فيه بين المتكلمين واما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف
عن ظهور الفعل ولهذا جعل الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لان هذا الحكم
مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد ونحوهما لان القائم مثلا انما يوجد القيام
حال حدوثه اولا حال بقائه فلا فعل هذا يمكن قبح جميع افعاله فيقبح بعضه عنه فالجمع
اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه
والا لكان معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه ويقبح بعضه عنه والا لزم
تكليف ما لا يطاق وقد يمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيقبح بعضه عنه فالجمع
من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة
فانه قبيح ان قصد به التصرف في ملك الغير المغصوب وحسن ان قصد به التخلص
من الغصب ثم كون النهي معتبرا قد يكون ثابتا مطلقا اي غير موقوف على شرط
فيمنعنى النهي عنه كذلك وقد يكون معتبرا مشروطا بعدم اخر او وجوده كالاخر
فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع
كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني
فكنكاح

فكنكاح احد الاختين فانه معتبر عند نكاح الاخرى فتنهى عن كل منهما
عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون النهي
معتبرا عند عدم اخر او عند وجوده انما يصح في المختلفين الذي يمكن
اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل
منهما معتبرا عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لامتناع
اجتماع الضدين وما يجب للنهي لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا
غير مشروط واشار المصنف الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه
واما في صورة ما اذا كان كل منهما معتبرا عند وجود الاخر فلان المفروض
يكون مستحيلا لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي
الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون النهي معتبرا عند عدم الاخر ان يكون
المعتبر مشروطا بذلك الحكم لا مجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المقام
المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما معتبر عند عدم الاخر كما هو معتبر
عند وجوده قال المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول
في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب واحد فالاول خرجت النكرات سواء كانت للواحد او للاثنين او للجماعة
واسم العدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا
وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي لا بقيد
وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض
الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الخصب والجدب والخير والمطر فمجاز
بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي
شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث على الخاص
لكون العام اصلا للتخصيص ولكون مفهوم العام وجوديا وهو المستغرق
ومفهوم الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل تلك

الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول
لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع
واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه تخرج الاشارات والمعاني و
وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات
سواء كانت لواحد كرجل او الاثنين كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح
لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال
ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة
لها وان كانت مستغرقة لاحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب
وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين
عند من يجوز استعمال المشترك في معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليس بحسب
وضع واحد ويخرج ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة
وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا
وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا فانه مستغرق
لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض المصنف في النهاية بان
اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه
صالح لكل واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة
والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما
مع صلاحيته لهما فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد
الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز
به عن دخوله في حده وذلك ان لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان
عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه يخرج منه الجزئيات
الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان الاول بحسب الوضع الاول فلولا
التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير
منعكس

منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان
يتناول مفهوميه معا ولو كان مراده باخراجه من العموم لقال فان
تناوله لمفهوميه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المقيد للاخراج من التعريف
لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون معه اخص منه بدونه وههنا على العكس
فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب
وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول
اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء
وهذه الجملة ليست لها جزئيات تستغرقها وان كانت ذات اجزاء واباء
في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسألة الثانية في الفرق
بين المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع
قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي
هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة وسلوبا عنها بشيء من ذلك
مع انها صالحة لان يقترن كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل
فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران
الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها تكون عامة وكذا باقي
العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع
قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران
الكثرة الشاملة التي لا تنحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد
كخمسة رجال وهي في الحقيقة معدودة والعدد عارض وبالكثرة الغير المحصورة
ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال وان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة
كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر
لك من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون
مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة

١٣

الشاملة الى المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان
مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة وبظهر خطاء
من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا
وغير معين قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثانية في صيغ العموم
اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني حقيقة كما انه
يعرض للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى رحمه الله
وابي الحسين البصري والغزالي وقال اخرون انه حقيقة في المعاني
ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل لعدم
صدقه في الرطبة ظنه لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما
بطلان التالي فظ فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا
وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال
انه يعرض لمعان كلية كما يجيء بيانه بعد وما ذكره من المثال
زيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد
سلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا
على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كما علمته احتج المخالف بان اهل اللغة
اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم المطر وعم الجدب
وعم الخصب وعطاء عام وخصب عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام
ولو كان حقيقة في المعنى ايضا لقدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق
قال الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان تتناول العقلاء وغيرهم
مثل كل وجمع واي في الاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد تفتقر
في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ اخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة
كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت
عليكم

عليكم امهاتكم او من العقل وقد يستفاد العموم من العرف كدليل الخطاب
ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية
لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم
ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان
من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كل
فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض
قام كل انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا
عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا الجمع والنكرة المنفية بعض المبينة
الجزئية ونقيض الجزئي الكلي احتج السيد لا اتفق على الاشتراك بوجهين
حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على العموم كما ادعينا
عموم الجواب الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل لعموم ضرورة
مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن
لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقي دون المجاز **اقول**
اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا
فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم
صيغا تدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها
ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب الاخرون
الى ان الالفاظ التي ادعي وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم
مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص
والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة
ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي
الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة
ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فلان العموم معنى تشتد الحاجة

الى البعض والخاص العام اياه ولا اطلاعه على الواضع فى وضع لفظ
بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده فحال بامثاله
عليه وثبوت القدرة عليه ضرورى واما الثانى فلان الفعل واجب
الثبوت عند ثبوت القدرة والداعى وانتفاء المانع واما الثالث
فلان الفعل واجب الثبوت عنده وهو اقامة الحجة على ان كل واحد
من الالفاظ المدعى وضعه للعموم لغة فهو كذلك فيتقدم عليه ببيان
اقسامها فاعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته
اياه على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف فالاول اما ان يتناول العقلاء
وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول
مثل كل وجميع واى فى الاستفهام والمجازاة كقولهم اى عبد ثابت واى
ثوب لبست واى عبد الملك مفرحم واى ثوب الجميل فضلك والثانى
كمن فى المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من
اتاك هذا والثالث اما ان يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو
قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ
رايتهم ضلوا الا تتبعن افعصيت امرى او البعض كلفظ متى فانه يعم
الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وقول الشاعر متى ما تاته تعشو الى ضوء ناره
تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين
تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فاحسن اليهم واما الثانى وهو
المحتاج فى افادة العموم الى اقتران لفظ اخر به فكالجمع الذى لا يفيد
العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدى وكالنكرة
التى لا يفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل فى الدار واعلم
ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من عرفها وهو اما العرف
حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات
واما

واما العقل وهو ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته
فيقتضى العقل ثبوت ذلك الحكم فى جميع صور وجود العلة عند
من يجعل العلة بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو مخصوص العلة
كسهو الثانى ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل
ان يسال النبى عمن افطر فى رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول
هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر فى نهار رمضان الثالث
دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله فى سائمة الغنم زكوة
فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا عرفت هذا فنقول
الدليل على ان من فى الاستفهام للعموم انه لو لم يكن للعموم خاصة
لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد
منهما والتالى باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة
الجواب للسؤال والتالى باطل قطعا فان من قال الاخر من عندك يحسن
ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه
لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب
الخصوص فاذا قيل من عندك يقول أمن الرجال او من النساء فان قيل من
الرجال يقول أمن العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل أمن ربيعة او مضر
وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه
لا بد من استفهامه عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده
او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص
واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر
لانها لكونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على
عدمه واما كونها للعموم فى المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل

دارى اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق
اللوم والذم و ذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص وحده
لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن
اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز
ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا يحسن
استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قولك من دخل دارى اكرمه
الا الجهال و الا الظالمين وهلم جرا او الاستثنا اخراج ما لولاه لوجب
دخوله على ما يأتى وانما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها
بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان اى فى الاستفهام و المجازاة للعموم
و لفظ كل للعموم لانه لو لا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام
كل انسان وانه باطل لاستعمال كل منهما فى تكذيب الاخر عرفا فكذا لغة
والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق
الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفى عن الكل لا يناقض الاثبات
فى البعض واعترض المص طاب ثراه بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف
على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئى يكون سلبه
سور سلب كلى كما فى قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس
كاتبا وايضا يكفى فى التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير العموم
موضوع اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه فى غير العموم كما فى قولهم ما كل
بيضاء شحمة و لا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض
مخصوص وهو ظ فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المط وقوله اتحاد
المورد يكفى فى التناقض مسلم الا ان تواردا القولين على شئ واحد انما يعلم
اذا كان احدهما كليا لعدم و لا احدهما على جزئى معين وهذا الدليل
بعينه دال على ان لفظ جميع واما النكرة المنفية فلانها تناقض المثبته اذ قولنا

اذ قولنا فى الدار رجل تناقض قولنا لا رجل فى الدار والاول غير دال
على العموم وفاقا فيكون الثانى دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب
الجزئى انما يناقضه السلب الكلى احتج السيد المرتضى رحمه الله على اشتراك
الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستفهام فى كل منها وذلك دليل على كونه
حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده
بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو للعموم او غيره وذلك يمنع من كونه
حقيقة فى احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة فى احدهما لما ورد حسن طلب
المفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المص قدس الله روحه عن ذلك بالمعارضة
والنقض اما الاول فان كل واحدة واحدة من الصيغ المتقدمة لو كانت للعموم
يصح ان يستثنى لى منه شيئا من الافراد التى يصدق عليه اتفاقا والاستثناء
عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما
الثانى فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون
اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك خصوصا
مع رجحان المجاز على الاشتراك لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ ودفع
مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضرب القاضى
فيحسن ان يقال ضرب القاضى ولو كان الاستفهام لا يحسن الا حيث كون اللفظ
مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل لو كان
اللفظ للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا
يجب ان يستفهم انه لا يحتمل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل
واحدة من المراتب وذلك بط بالاتفاق قال البحث الثالث فى مسائل
اختلف فيها فيها الامر فى المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائى لعدم
ولانه الكلمة الخبر وشرع الله عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم
اهلك الناس الدرهم والدينار و الصغر مجاز لعدم اطراده وكذا قولهم ان الانسان

لفي خسر إلا الذين آمنوا **أقول** اختلفوا في الواحد المعرف بلام
الجنس كالإنسان والفرس هل هو للعموم أم لا فذهب أبو علي الجبائي
والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتكلمين إليه وذهب الباقون
إلى أنه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يجز أن يقال أكلت
الخبز وشربت الماء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة
وفيه نظر للمنع من الملازمة لأن التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضعه
شائع وبالخصوص مع تحقق قرينة والعلية كما في هذا القول فإن عدم
تمكن القائل من أكل جميع أخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والأنهار
والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من حمل إرادة العموم الثاني
أنه لو كان للعموم يصح توكيده بالجمع والتالي باطل فإنه لا يقال جاء الفقيه
أنفسهم ولا رأيت العالم أنفسهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث
أنه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فإنه لا يحسن أن يقال جاءني
الفقيه العلماء الفضلاء واعترض بأنه لا استناد عدم جواز تأكيده ووصفه بما
يدل على الجمع إلى عدم تطابق الجمع وهو شرط في التأكيد والوصف وفيه
نظر فإن التأكيد والوصف تبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا الوجه نقله بعضهم
لم يجز أن يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو جعل جماعة من الناس بالعالم
قيل جاء العالم الفاضل نعم يجوز أن يقال جاء العالم الفاضل احتج المعممون
في الأمثال أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى إن
الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا فاستثني منه والاستثناء إخراج ما لولاه
لوجب دخوله والجواب أن هذا الإطلاق مجاز بدليل أنه لا يطرد فإنه لا يقال
أهلك الناس الفرس الهوى فالجارية الحسان والطعام الطيب وكذا
لا يقال رأيت الرجل إلا المؤمنين ولأن الاتحاد ملازم جميع أفراد الإنسان
عند المؤمنين جاز الاستثناء المذكور **قال** ومنها الجمع المنكر ليس
للعموم

للعموم خلافا له لصدق جاءني رجال ثلاثة وأربعة وخمسة ومورد التقسيم
مشترك وأقل الجمع ثلاثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية وامتناع انعات
أحدهما بما يدل على الآخر واختلف فيهما في الثنايين واختار القاضي أبو بكر وأبو إسحق
لقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين إنا معكم مستمعون فإن له إخوة وللقول عم
الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب أنه مضاف إلى الفاعل وهو الحاكم
والمفعول وهما المتحاكمان والاستماع لموسى وهرون وفرعون وحجب الأخوة
مستفاد من السنة ولا مانع في الآية منه والحديث والمراد به إدراك فضيلة
الجماعة **أقول** ذهب أبو علي الجبائي إلى أن الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم
وخالفه الباقون وهو الحق لنا أنه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة إذ النعت تابع للمنعوت في القول
وعدمه وأما بيان بطلان التالي فلأنه يصح اتفاقا أن يقال جاءني رجال ثلاثة
وأربعة وخمسة وهكذا وأيضا فإنه يصح تقسيم رجال إلى عدد المراتب وعين جاءني بأي
من مراتب الأعداد فيقال جاءني رجال إما ثلاثة أو أربعة أو خمسة ومورد
التقسيم مشترك بين الأقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر أما الأول
فللمنع من مساواته للنعت والمنعوت في القول وظاهر أنه ليس كذلك فإن النعت
إنما يقصد به في الأغلب التخصيص كما في الكتاب التنقيب به ولو كان مساويا للمنعوت
في العموم لما أفاد تخصيصا وأما الثاني فلأنه لا تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب
تشارك بين الأجزاء المردد بينها كقولنا هذا الشخص إما إنسان أو فرس وهذا
العدد إما زوج أو فرد إذا عرفت هذا فاعلم أن الناس اختلفوا في أقل الجمع
أي أقل ما تصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون
إلى أنه ثلاثة واختاره أبو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن
عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي أبو بكر وأبو إسحق
والغزالي وبعض أصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واحتج

المصطلح الاول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا
في الجمع رجال ومسلمون وفي التثنية رجلان ومسلمان فلو كان لفظ الجمع
صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ
الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان
التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظ ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لم يكن بين جمع تفاوت فيقال الرجلان قاموا او الرجال قاما
وفي الاول نظر فانا لا نم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على
التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد
على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما
على الاثنين واما الثاني والثالث فقد رد عليهما ان الصفة تابعة للموصوف
لفظا لا معنى وكذا الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمن اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم
القوم وكنا لحكمهم شاهدين والضمير في حكمهم عايد الى داود وسليمن
وهما اثنان الثاني قوله تعالى اذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والكاف
والميم عايده الى موسى وهرون فاتى بصيغة الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا
على الاثنين لما صدق عليهما جزء الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين
لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الحكم
مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم
والى المفعول وهو المحكوم له فكانوا ثلثة والضمير عايد اليهم وعن الثاني
ان الكاف والميم في قوله انا معكم عايد الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة
وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وفي
مخالفة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين
وعن

وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيه بل في
عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة بالاجماع المحقق في الاثنين وضاعدا بل في
اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا قال ومنها نفي الاستواء قيل انه
للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء
اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق
ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على شيئين
الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا
الاستواء صادقا على شيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون
نفيه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق تساويهما في سلب
ما عداهما عنهما وقيل بالمنع والا لم يصدق مطلقا اذ الحقيقتان مختلفة والاخر
المبنى ذلك على العرف اقول اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه
للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساويا في شي اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره
فخر الدين والمصنف وفايدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند
الشافعي لا يتحقق والا لساوى المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج
الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على
ما تقدم واجيب بان المساواة المنفية اما ان تحمل على مطلق المساواة او على مساواة
مخصوصة والثاني بط اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول
وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون
بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه
فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام
لا يدل على الخاص والتحقيق انه يبنى ان النفي فرع الاثبات فلكون بعض فان
كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما

متساويان اصلا فلو تساويا من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفياً للعموم
فلا يكون عاماً لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاماً بمعنى انه يكفي في
صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه
عاماً لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات
يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه
ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان
لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما
عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضنا
والتالي باطل للآية المذكورة ونظايرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين وقل لا يستوي الخبيث
والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم
صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها
عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما
الفريق الاول فتحرزوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما
من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين
لا بد وان يتميز احدهما عن الآخر ويخالفه بامر وان كان بتعينه وتشخصه
والا لما كانا اثنين فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب
المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل واذا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة
في الآيات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما
في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي
من كل وجه شرطاً في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي
في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين منضبطاً بحسب اللغة وجب البناء في ذلك
على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي

بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر
ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد
موجب لصدق المطلق وفيه نظر لان صدق المقيد انما يستلزم صدق
المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وههنا كذلك
فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت بينهما
فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر قال ومنها الخطاب
المختص بالرسول عليه الصلوة والسلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل
خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج
ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على امر الجماعة بتصدير امر الكبير والجواب
انه عرف ارادة امر الجميع في ذلك ضمنا بالعرف اقول الخطاب المختص
بالرسول صلعم مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يتناول الامة
الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن
حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل
الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مختص بواحد معين بحسب الوضع
فلا يكون متناولا لغيره ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يختص
بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا
المأمور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي
والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر
الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز
كون المأمور به مصلحة للنبي عليه السلم ومفسدة لغيره ولانه لو كان
الخطاب المختص به عم لتناوله لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم
الخطاب تخصيصا لانه ح يكون اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا
معنى للتخصيص الا هذا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين مولانا

نفى المخالفين فى ذلك ان زعموا ان ذلك اى تناول الخطاب للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما جرى مجراه فهو خارج من هذه المسئلة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة لمجرد الخطاب المختص بالنبى صلعم بل بالدليل الاخر وعلى الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو لعد فى اهل اللغة امرا لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح البلد الفلانية واخذ البلد الفلانى والجواب المنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم فقط بامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم بقراين وهى ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج فى تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او استنبه او تصدق عليه والمصنف قال ان عرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب القول بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضع اللغوى والكلام انما هو فى هذا قال ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو اردن لا يتناول الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للتذكير بنص اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما الاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير وتانيث كلفظة من او تظهر

والاول

والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر فى العموم والثانى كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا فى عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثانى متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة او الاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشى من هذه الاقسام والاخير ممتنع اتفاقا وكذا الثانى والثالث باطل لانه لو كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور وحدهم عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لوجب الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله فى المؤنث وحده كما جاز استعماله فى المذكر وحده وهو منتفى على اطلاقه ولانه يلزم المط وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المط ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث معا والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو فى هذا قال ومنها المقتضى لا عموم له وهو ما لا يتم الكلام الا به باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لانه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفى الاضمار وهو معارض بان اضمار البعض

ليس اولى ولنا ان بعض الجمع اولا بعض شيئا والثاني باطل فتعين الاول
اقول اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك
امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار
الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له ومثاله قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة فان الكلام لا ينتظم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال
المكلفين لا للنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرها
فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل
وانتفاء اضمار واحد منها لما فيه من عدم استقامة الكلام من دونه
ولا مزية في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لا اضمار عمومه وعورض
بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار
ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد
منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما
يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وان كان مساويا
لغيره في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد
من الابعاض على البدل او معينا الاقرب من باقي الامور المحتملة اضمارها
الى الحقيقة فلا قال ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص
خلافا لابي حنيفة لنا ان نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات وهو
معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنع الماهية من حيث هي هي واهانها للتخصيص
متعدد والجواب المراد نفي الافراد المطابقة للماهية اقول اختلفوا
في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع
مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي
وابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى بالحلف
ماكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا الحق
الاول

الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي
حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول
لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شيء والا لثبت
بشيء من جزئياتها عند نفيها هو واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية
الاكل بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم ويقبل التخصيص كغيره
من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله لا اكل
اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة
لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة
بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة
عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر
والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها
الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف
عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية
وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي
وهو نفي حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن
جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث قال ومنها
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم
لقوله عم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير السؤال عن الجمع
والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عم بالحال اقول نقل عن الشافعي انه ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله
قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق
سايرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة
او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين

فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة
او على التعاقب واعترض فخر الدين في المحصول باحتمال انه علم خصوص
الحال واجابه على ما هو معلوم ثم ترك الاستفصال لعدم فائدته
ح والجواب انا مخاطبون بلفظ افعلوا واتقوا الا قال ومنها العطف
على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في الخاص والعام
مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن للخاص
بالرجعية اقول اختلف في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف
ام لا فنفاه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع
بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان
المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة
لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن
احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات
وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف
مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم قال ومنها الخطاب
والصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجود في عصره ع
وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة من دينه ع انه يمتنع
خطاب المعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة
مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره
ع او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب
الشافعي وابي حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من وجد بعدهم الا
بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان
المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا مستعدا للفهم وخطاب الشارع على

ما تقدم

ما تقدم ولا يتاتى من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم لم يندرج تحت يا ايها
الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا
وانه مومن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ع بعثت الى الاحمر
والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكن مبعوثا الى من بعده ع والتالي
بط اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه
مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث
الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليتعبد الله تعالى بها كل مكلف
موجود في زمانه ع ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على
مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود ولا يصدق على المعدوم
ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدوم عدم تكليفهم في نفسه عند وجودهم
واجتماع شرائط التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه
الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى ع بالشاهد واليمين
وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكايته عن قضاء خاص وكذا
قوله ع كان الجمع بين الصلوتين في السفر لان لفظ كان لا تدل على تقدم الفعل
اما قوله فلا دليل يفيد العموم لان المتعارف من قولنا كان فلان يصلي
بالليل وقوله صلى بعد الشفق لا يعم الاستدلال به على تقديره الشفقين
الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى في الكعبة
لا يستدل به على جواز الفرض لان الصلوة واحدة وان كانت فرضا لم يكن
نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام وبقسميه
للغزالي قال العموم من عوارض اللفظ وهو نوع لفظي اقول
هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه
بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون منهيا عن كل بيع فيه غرر لان
الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي ع لا في الحكاية وهي قول الصحابي

والنفي الذي شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام
لا يدل على الخاص وكذا قول قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم
بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص
في حكم مخصوص اذ يكفى ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على
وكذا قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه
اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما لعود الامانية
من ثبوت الشفعة للجار في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف العهود
اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي
لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم
لنفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع
بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان
لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال الاخرون يفيد
العموم من حيث العرف فانه لا يصح عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل
الا اذا كان مداوما على التهجد ونعم اذا كان فعل ذلك مرة واحدة
الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد الشفق فلفظ الشفق محمول
على الحمرة والبياض بالاشتراك ولا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد
الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه
الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا الراوي قول النبي صلى في الكعبة
لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة
متواطئ محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهذا عم منهما والعام
لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كاضية
في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح اذا كانت تلك الصلوة
فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل
فيها

فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما
سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا
المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ
يتشابه بالاضافة دلالته الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى
لا يتمسك باللفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما
ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ
فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل
الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث
في عموم المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه
دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان الحكم
لما احتاج فيما تقدم ان المقيد بالوصف لا بد ان ينفي الحكم عن غير محله وان
العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكم لعموم المفهوم انما هو على
سبيل المجاز قال الفصل الثاني
تقدم وجه واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز
في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه
المرتضى اخراج بعض ما صح ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان
وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يقع في الملفوظ والنسخ قد يكون عن غيره
وهو جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة
بشرط انتفاء البعض كما في مفهوم الموافقة كقول الوالد اذا ادعو ويجوز اراده الباقي
من العام في الخبر مثل خالق كل شيء ولا كذب ويقع التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في
الالفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين
بقاء كثرة تقرب مدلوله كالزمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف اجمعوا بانه مستغل
في غير موضعه والاولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية اقول
لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه

او احكامه اما الاول فقد عرفه المصنف هنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه قد حذف لفظ عنه للمعرفة اما والمراد
ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب
عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا وغير
مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى رحمه الله والواقفية
فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب عنه سواء
كان الذي صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ
المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك
والتخصيص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع
ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة
على كون العام مخصصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك
الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص
من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص
والتخصيص جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر
ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر
وهو ان التخصيص لا يجامع اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما
علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما
اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص
جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة
عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب
به فان اتحد امتنع دخول التخصيص فيه فانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما تناوله ذا كثرة وابعاض وان تكثرا
او يكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة

يخصص

يخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم منكم احد يوم
الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض
والمسافر والثالث ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة فيه
اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية
وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة
تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه
اذا لم يعد التخصيص بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وحارب الله
اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه
فيدخله التخصيص كما انه دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض الامور ويجوز ارادة
الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام او انه اريد بالقصد
لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون
في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو
تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله
تعالى والثاني مثل قوله اقتلوا المشركين والمراد من عدا اهل الذمة وقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن قيل عليه ان
في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع عموم
احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام
حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازات والاستفهام وفاقا كقوله
من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا او في غيرهما
من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز
في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول
عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول
اللفظ العام وان لم تكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد

لتحقيقه واختاره محقق المتأخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت
كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة لا يعنى من القائلين من جوز التخصيص
الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه
وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى
به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى
ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر
من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع
اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده
كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض
منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار
كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار
رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه
لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاولى عند التعارض
لا المنع عما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته
اولى من اطلاقه على مجازه ولا ينفي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال المص
الثاني العام المخصوص الخ اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص
هل هو مجاز ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء
مطلقا وفصل ابو الحسين فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على
معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا
كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف لنا والدليل على
الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس معينا للبعض
الذي ما عدا المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده
المخصص

المخصص اي يخرج عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف
بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج بعض مدلوله عنه فتكون
حقيقة لانه موضوع للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن
المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام
اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون
ذلك البعض مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو
والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل فكذا المقدم و
فيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس كذلك البعض خاصة بحسب الارادة
من اللفظ بل الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص يفيد اخراج
بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني
فلانه من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه
لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار
دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق
وعلى الثاني اعني كون المخصوص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم
وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك
بالعام المخصوص اي بكونه حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص
من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مط ومنعه عيسى بن ابان وابو
ثور مطلقا وفصل الآخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز
ان خص بمنفصل وقال الآخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا
بعضهم والمراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان
حجة مط وهو اختيار فخر الدين والمصنف واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ
العام لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على
كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور والا لم ينعكس لزم الترجيح

من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير
تفاوت و لا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه
حجة في كل واحد من تلك الافراد ولو انعكس لزم الدور وهو لا يلزم من عدم
كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وهو باطل فان قيل
دلالة اللفظ تابعة للقصد والتعبير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد
منه الاستغراق فكيف يبقى دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده
انما تكون تابعة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم
ارادته فلا بد ان يكون متناولا لمراد اللافظ وهو غير معلوم قيل بانه حجة في المجموع كونه
حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع
وهو ظ فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته
على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له و دلالة التضمن فانها تبع لدلالة المطابقة
ومتوقفة عليها وفيه لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد
ثم لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن
لانه متوقف عليه واعلم ان المحل الذي يخص به العام قد يكون مجملا مطلقا
اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه
فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود
والمراد من بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل ما عدا اليهود لانتفاء الاجمال
فيه وهو غير حجة في قتل اليهود الى ان يتبين ذلك البعض التالي ان المقتضي
لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب
القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتضي لثبوت الحكم
في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان العارض لا يصلح للمعارضة
فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه
معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص
واما

واما الثاني فظ وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي
ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق
اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن
اجراؤه على ظاهره على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطالا
للمخصص وحينئذ يكون مخصصا فيجب صرفه الى مجازه وليس بعض
المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة والجواب بالمنع من عدم
الاولوية وان حمل على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل
لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما عداه عنها وفيه نظر لما تقدم و
ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد
لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد ما يخصصه
والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي
وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك
بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لوجب التمسك بالحقيقة
اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص
المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز
بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المعتمد في ثبوت الحكم لمحل
التخصيص وبجملها كونه يتحقق الحكم في غيره وهو منتفي اللافظ وتقدير
وجود المجاز قد تكون الحقيقة غير مرادة فيحصل معتمد فان احدهما ثبوت
الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد واحتج ابن
سريج بان العلم بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل به لان العدم
يوجب الجهل بكون العام حجة مرددة ان الجهل لحصول الشرط مستلزم الجهل
لحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا

والا لم يكن يجتمع مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان يدل على عدم
الوجود وذلك العدم مطلقا مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف
الاصل قال البحث الثاني في الاستثناء الى اقول لما بحث عن
التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث
على المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون
انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة
اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه
او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه
قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول
ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا
تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورايت القوم
وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست استثناء وفي عكسه
بآحاد الاستثناء مثل جاء القوم الا زيد فانه استثناء حقيقة وليس
بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا عين
القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله
غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحدى اخواتها واعترض بان الاستثناء
ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه باللفظ والمطابق قول من عرفه بانه اخراج
بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها واخواتها لانه هو اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ جنس المخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها
فصل يخرج به الاستثناء عما عداه والمراد بما يتناوله اللفظ فعلا لا صلاحية
والا لم يتحقق الاخراج ولعله لم يحقق ذو الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال
رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج
ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا
او مجازا

او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهي ينقسم الى متصل وهو ما كان
المستثنى بعضا من جنس المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا درهما ومنفصل
وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني
الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجازا في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء
الاخراج عن الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان
اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب
وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير
الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يبق بكونه متناولا
له امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين
معناه وبين معنى المستثنى منه ليتم الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل
شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد وان يجتمعا في مفهوم واحد ولو بحسب الوجوه
ولما كان الثاني باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه
قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة
فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ
من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى كان من الجن ولانه
مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون
فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وليس من جنس اللغو واما الثاني
فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات
المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى
لكن او يقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان يغلب على ظنه
انه ليس من المؤمنين اما بان يكون مخالطا الكفار فيظن انه منهم او بانه

من بعيد فيظنه صيدا ادمجرا وهذه التأويل منقول من السيد المرتضى رحمه الله
واما الاية الثانية فلا نم ان ابليس ليس من جنس الملئكة وكونه من الجن غير مناف
لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين بان ابليس كان من الملئكة
من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملئكة من نور لا يمنع
من الاندراج في الملئكة سلمنا انه ليس من الملئكة لكن لا نم ان الاستثناء
من غير الجنس وذلك لانه مشارك للملئكة في الامر بالسجود فاستثناه من
المامورين به وكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة
فقد اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى [illegible] لكن عند البصريين
وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على
الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بمعنى
انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة
التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يعد بينهما فاصلا في الحقيقة ولا يسمى
في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك
لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن
عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر
شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق ونحوهما وايضا لا يتحقق الحنث
في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيغير حكمه والجواب
عن الرواية انه صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان
الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينه وبين ما ذكرناه
من الدليل قال في احكام الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب الخ
اقول في احكام الاستثناء لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه
شرع في ذكر احكامه وهي مسائل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء
المستوعب

المستوعب كقوله له علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي
لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وجوزوا
والجواب على الاقل واتفقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة
والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال
على عشرة الا تسعة لا يلزمه الا واحد ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان
كذلك وبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله حكاية لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة
المخلصين مع اتحاد العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد
بطل قول ببطلان استثناء المساوي لتحققه في الاثنين جميعا وان تفاوتا
بطل قول ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفيه نظر للمنع من اتحاد
العباد في المخلصين والغاوين لان الاية الثانية بمعنى دالة على ذلك لانه ليس كل ما
حلف ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن الفعل دال على ان يغوي المكلفين
من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن
المستثنى في الاية ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض
الاغوين من غير متبع لابليس كابليس في نفسه وح لا يبقى في الاثنين ولا اعلى
بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل
من باقي العباد المخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاثنين اقل من الباقي على
انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيتعين تقدير
الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فان سلطانك
على العباد كما في ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا ساعد الا [illegible]
القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في
استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله

والا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر كما لا يخفى
على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف
الاصل وكونه انكارا بعد اقرار لان المستثنى منه كالجملة الواحدة
ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا درهم
الاقل وتعليل قبول الاستثناء بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا
والا لما قبل غيره كما لو قال له علي عشرة تنقص ثلثة وانما لم يجعل المقر
طالب فواه عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق
اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان
الاتصال شرطا للتحقق وعدم الاستيعاب شرطا للصحة والصحة
وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب
من الشرائط كالاتصال قال والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا
اقول هذه ثامنة المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم
ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف
في الاستثناء من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون
وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات
لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام
به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل اجماعا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غير الله
تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق
الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات
العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء في النفي حقيقة
في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول
لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة بمجرد الطهور
والنكاح بمجرد الولي لقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي
بط

بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء
يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم
للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن
الشيء قد يكون برفع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع
عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص
الثالث ان الاستثناء المتعقب يمكن ان يكون متعلقا بالحكم
بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال
الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم
عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه
بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات
لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ
بالامور الذهنية بغير واسطة بحسب الوضع وبالامور الخارجية بتوسط
الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما
اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا ان يقدر
مثلا لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي وح يكون مفيدا
للاثبات وبالجملة انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي
شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده
وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من
الاثبات انما يخرج عن المستثنى من الحكم بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم
عليه بالنفي كما ذكرتم وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من
تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتم وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا
جوابنا عن حجتكم واعترض المصنف على هذا بان نفي الحكم بالاثبات
يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وحينئذ لمنع الاستلزام المذكور في

نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ونمنع
كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون
على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء يأتون الا زيد **قال** ويختلف
في التعدين الاستثناء الخ **اقول** اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء
فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قوله له على عشرة الا
ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالالف في المثال
قرينة دالة عليه كما لحقه حين الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة
بازاء سبعة فكان للسبعة اسمان احدهما مفرد والثاني مركب وهي
عشرة الا ثلثة واستضعف المصنف القولين جميعا بان الاخراج على
تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم
المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء
الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره
المصنف طاب ثراه وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء
منها ثلثة والاستثناء فعل الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته
وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال**
واذا تعدد الاستثناء مع الجمع الخ **اقول** التعدد قد يكون في الاستثناء
خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار
التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة
وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما
حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا
على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف
والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله له
على عشرة الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان
الثاني

الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله له
عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا
اربعة يجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال ويصير المخرج
الحدد به واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين
الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى تلوه
وهو الاثنان لانه لولاه لكان اما ان يكون راجعا الى المجموع المستثنى منه
والمستثنى خاصة او الى المستثنى منه او الى المستثنى منها والثاني باطل فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم الثاني ملغى لان المستثنى
منه اثبات والمستثنى الاول اما نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان
ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مثبتا
من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا
اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح
الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فظ لانه
اخراج الكلام الى الهذر **قال** فاذا تعقب الجمل تعدد عند الشافعي الخ
اقول هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى خاصة واعلم
ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها
على بعض مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال الشافعي
يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد
المرتضى رحمه الله بانه مشترك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف
عنده اذا لم توجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وحط
الحزون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع
في الثانية ولا تعلق بينها بشيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان
الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى

عرض منها و ذلك بانه يختلفا فى مانع اتحاد القضية كما اذا تعقب وهى قوله تعـ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين فان الجملة الاولى والثانية فى ذات لانها جزء القضية واحدة اولا معه كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلانى او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر ويختلفان فى الاسم لان المامور فى الاولى ربيعة وفى الثانية مضر وفى الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا فى الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاول بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا فى الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا باضمامها الى الاولى فكانا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضى عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف طاب ثراه وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يخص فى بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال الحق ان الظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان فى محل التوقف واحتج الشافعى على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانها يعود اليها جميع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله فى اية القذف

واولئك

واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الى فى ادخال على جميعه وجميع الامثلة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا فان والاصل فى الاستعمال الحقيقة فاذا ثبت ذلك فى هذه الصورة كان ثابتا فى الجميع واللازم الاشتراك المخالف للاصل الثانى متفق العطف السوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله نحاة المصرين ولما كان الا من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدها فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم فى الاصل هو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ثم وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشئ على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسع منهم الجواب بمنع الحكم فى الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون لصدر الكلام المتعلق به لا لمطلق الكلام ومع انما يعلم كونه متقدما على الجميع بمعنى ان لو علمنا تعلقه بها جمع فلو استدللنا على تعلقه بها جمع بتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها جمع وعن الثانى ان الاستثناء ههنا انما هو راجع الى الجملتين دفعا لمحذور الهذر ولا استحالة رجوعه الى احدهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس فى ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع او الى البعض كما تقدم وعن الثالث انه ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشئ على نفسه وان سلمتموه جاز

جاز اسناد الحكم فى الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على
انه قياس فى اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان
الاستثناء خلاف الاصل لانه اخراج على مخالفة الحكم الاول علمنا به فى جملة
واحدة صونا لكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل فى باقى الجمل سالما عن
المعارض وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب
يوجب الرجحان كما يخصص الاقرب بالفاعلية فى مثل ضرب موسى عيسى لما
لم توجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة
متفق عليه والخلاف انما هو فى اصحابه اومشاركة غيرها لها فيه
وبانه اى الاستثناء راجع الى الاخيرة فى الاستثناء من الاستثناء
لما تقدم فكذا فى غيره دفعا للاشتراك الناشى من كونه حقيقة فى عوده
الى الاخيرة خاصة والبها والى غيرها والمجاز الناشى من كونه فى احدهما
مجازا فى الاخرى وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا
بعد حقيقة استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه
على خلاف الاصل فانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا
للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثانى
فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الاخيرة الجمع باعتبار
الخلاف الحاصل بالنفى والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير
رجوعه اليها الموجب للتناقض وعوده الى غيرها فرجح للتقييد على
القرب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى
من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب فلة التخصيص المخالف
للاصل وان الثانى كثرته وهذا المعنى غير موجود فى الجمل المتعددة فبطل
قياسها عليه واما الثالث فمم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مرادا
للفظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لانه ناظر
الاستثناء

الاستثناء الى انها الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه
ادخل فى باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق
وجالس الفقراء الا الفساق عد مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال
اكرم العلماء وتصدق على الفقراء او جالس الفقراء الا الفساق واحتج
السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل
فيما يرجع الى الجميع كما فى قوله تعالى وفيه الآسنة والى ما يرجع الى
الاخيرة كما فى الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ فى المعنيين دليل
على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المتكلم فى كل صورة تحتمل رجوعه
الى الجميع والى البعض وذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح
على عقد كل الجمل وبعضها فى الحال كظرفى الزمان والمكان كما تقول
اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او فى المسجد
فكذا فى الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتى بعد تقدم الكلام
والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة
فى الحقيقة وتارة فى المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص فتبقى
الدلالات الثلث وعن الثانى بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطى
عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك
وعن الثالث بمنع الحكم فى الاصل وعليه للمترتب على انه قياس فى اصالة
اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة
فيهما ولاصالة عدم الاشتراك قال البحث الخامس فى الشرط الخ
اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما فى ماهيته او الالفاظ
الموضوعة له او احكامه اما الاول فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان الشرط مشتق
من الشرط فتعريفه بغير الشرط تعريف الشئ بما لا يعرف الابه وبانتقاض طرده بالجزء والسبب

وعكساً بالشرط المادى وقال بعض الاشاعرة يعرف الشرط ما يتوقف
عليه المؤثر فى تاثيره لا فى ذاته وبعدها انتقاص عكساً بالحيوة القديمة
فانها شرط للعالم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب
الشرط ما يلزم من نفيه نفى امر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً
فى السبب وينتقض لا انتقاصه طرداً بجزء الشرط وبجزء ماهية المركب
فانه يلزم من نفيه نفى المشروط وليس سبباً لوجوده ولا داخلاً فى سبب
الوجود اعنى علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين
فان نفيه ملزوم لنفى الاخر وليس سبباً له ولا داخلاً فى سببه بعينه
مع كونه شرطاً للمضايفة والمصطلح عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر وهو منقوض طرداً بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تاثير
المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطاً وعكساً
بنفس تاثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشئ
ما ينتفى ذلك الشئ عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعاً ومغايرته لسببه مطلقاً
والاقل وهو قولنا ما ينتفى الشئ عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة
واجزائها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر
خرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعاً المضايف وبقولنا ومغايرته لسببه
مطلقاً خرج الباقى واما الثانى اعنى الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة
العربية ان المكسورة المخففة فيدخل ذكرهم وان احد من المشركين استجارك
فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة
فاثبتوا وتدخل فيه المحتمل كما قلناه والمتحقق مثل واذا رايت ثم رايت
نعيماً وملكاً كبيراً وعموده كقوله ومن يتوكل على الله فهو حسبه وقد
ولم يذكره المصطاب في اده مثل اصابك من حسنة فمن الله وباقى الادوات
تقدم ذكره فى العموم وان هى ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات
الشرط

الشرط اسماً، والاصل فى افادة المعانى للاسماء انما هو الحرف فيلى
ولانها يستعمل فى جميع صور الشرط بخلاف باقى الادوات فان من
لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة وانما للمكان ومتى للزمان
واذا للمتحقق مثل آتيك اذا احمر البسر ومنع المصطلح من استعمالها
فى جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل آتيك
ان جاء زيد ولا يدخل على المتحقق فلا يقال آتيك ان طلعت الشمس
بل يقال آتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما لم يجيء قول القائل
آتيك ان طلعت الشمس ويجيء اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس لان
المراد الظرفية اى آتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجئ على الطلوع
وان ليس بخلاف بل شرطاً محضاً واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط
ولهذا يدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان
الانسان حيواناً كان جسماً وان كانت الاربعة زوجاً فقسمت
بمتساويين وشرطه اى شرط تعليق الشرط اللغوى بالكلام ان يكون
متصلاً به عادة كما مر فى الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد متصلاً عرفاً
لم يكن شرطاً ولم يخص العام به فكان لغواً ولما كان الشرط متقدماً طبعاً
على مشروط كان اولى تقدمه وضعاً ليوافق الطبع الوضع ولما اقسام
فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروط اما ان يتحد او يتعدد والتعدد
اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط
مثل ان صلى فاعطه درهماً الثانى ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد
المشروط مثل ان صام يوماً وصلى فريضة فاعطه درهماً فالاعطاء موقوف
عليهما الثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى
فريضة او صام يوماً فاعطه درهماً فالشرط فى هذا احدهما لا بعينه ويمكن
رد هذا القسم الى الاول وكون يعتبر الشرط واحداً ينقسم الى معين

والى جزء معين وانما يرجع جملة في المتعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما
في وجوب الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع
مثل ان صام يوما فاعط درهما والبسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط
مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعط درهما او ثوبا
من ثم فالواجب اعطاء احدهما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما
قلنا في الشرط السادس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط
على البدل مثل ان صام وصلى فاعط درهما او اكسه ثوبا السابع
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى
فاعط درهما او اكسه ثوبا الثامن تعدد الشرط على البدل مع تعدد
المشروط كذلك مثل ان صام يوما وصلى ركعة فاعط درهما او البسه
ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل
ان صام يوما او صلى فاعط درهما او البسه ثوبا واما احكامه فمنها
ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى
الجميع كما قلنا في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا
في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل
حتى لو تعقب الجمل الاولى اختص بها دون ما بعدها وكون الشيء
شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا
للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا من الشرع
مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس
في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ
موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار فاكرمك فان اهل اللغة وضعوا
لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط قد يحصل عند وجود المؤثر في اول
زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان
المشروط

المشروط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق
المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود
المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فلا يوجد
المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما يتاتى على تقدير وجود
المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند
اول زمان جزء وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان
الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل
في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه
في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث السادس في الصفة الخ هي
اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه
اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش
الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي
سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا
في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول
ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذن تخرج بعض ما تناوله الخطاب بعمومه
ثم الصفة قد تتعقب جملة واحدة كما قلنا وقد تتعقب جملا متعددة
متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف
يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيه
كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباقي قوله بها متعلقة بالموصوف
قال البحث السابع في الغاية وهو طرف الشيء الخ اقول غاية
الشيء تطلق على معنيين احدهما الحرف المطلق منه والثاني نهايته واخره
وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني نهايته واخره
وطرفه ومنقطعه واللفظ الموضوع لها حتى والى كلمتان ولا فرق بين

حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
والحكم في مابعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها
لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هذا خلف ونقل فخر الدين
في المحصول فقال لو ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل
معلوم حسا كالليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجب كون
الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم
حسا كالمرافق في قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس
وليس تعين بعض المفاصل كذلك اولى من بعض فوجب دخول
مابعدها فيما قبلها واختاره المصنف وفيه نظر فان الدليل المتقدم
ذكره يوجب كون الحكم في مابعد الغاية مخالفا لما قبل مطلقا ولا ينافي
ذلك وجوب غسل المرافق وما يجري مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك
ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالسنة لوجوب غسل الايدي
من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب
بالاصالة ومطلق المخالفة كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية
قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة
الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترض
بعضهم لهاب يراد بان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية
وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكره اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان
الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها
قد لا يترتب عنها بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا
واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن
وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع
والاطلاق

والاطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على التبدل كما لو قال اكرم
زيدا دائما الى ان تكفر او يفسق والعادية احدهما لا بعينه وقيل
لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف طاب ثراه لان الشيء الواحد
لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد
فالغاية في الحقيقة واحد لان تلك الاشياء المتعددة المفروض
كون كل واحد منها غاية ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو
الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع الغاية واعلم ان حتى
كما يكون مخصصة للعموم فقد تاتي لتاكيده مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر
وتصدق باموالي حتى بتاني ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل
الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا
فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى
خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم وطي امراته عليه بعد الطهر ثابت
ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من
دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم **قال** العقد الثالث
في المخصص بالمنفصل وفيه مباحث **اقول** لما فرغ من البحث عن التخصيصات
المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدا بذكر
التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل
المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله
الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه سبحانه والثاني مثل
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض
لعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشرع المستلزم
لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتج

عليه بان المخصص العام متأخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتأخر عنه
فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام
مبين له والمبين للشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما الثاني فظ
ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون
كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة الثاني توجب استحالة المقدم
والجواب عن الاول ان المراد بتأخر المخصص ان كان بحسب ذاته
ومعناه وان كان بحسب وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام
سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متأخر عن العام بهذا المعنى
فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وجوده
وعن الثاني المنع من استحالة الثاني فانا نقول بجواز النسخ بالعقل
كما هو في مقطوع الرجلين فان غسلهما كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب
بقطعهما عقلا هو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة
لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء
مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر
لمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاضي بعدم ارادته باستناع كونه
تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن يمتنع عليه الجامع وقوله طاب ثراه
احتجوا الشارح الى نفي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا بالفظ
فانهم مذكورون بالقصد والنية **قال** البحث الثاني يجوز
تخصيص الكتاب بالكتاب **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص
الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب بآيات اخر منه خلافا للظاهرية
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كان حاملا او حائلا
وتخصيص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا
قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك
قوله

قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن
اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظ ولان الخاص والعام
دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض
ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل
بالعام مطلقا لاستلزام ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام
على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض
وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص
احتجوا الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي عم اما
الاول فظ واما الثاني فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان
اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله
تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يستلزم المحتاج الى البيان
من الكتاب لكل شيء وثانيهما تلاوته للاية المخصصة بيان والتلاوة
مستندة اليه عم ولا اختصاص بانه بما المشتبه من المنزل اذ ما لا اشتباه
فيه لا يفتقر الى بيانه عم ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه عم بيانه **قال** البحث الثالث
يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها **اقول** قد اشتمل هذا البحث على
مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم
من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر تعين العمل
بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله عم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار
بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم

من كونه مبينا اتحاد كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن
لما تقدم ولقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج
المانع بانه تعالى جعل النبي مبينا للكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
وذلك انما يكون لسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا
للآخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين
من الكتاب بشيء من السنة يبين كذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز
مبينا لما لا يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر
وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل
لا يرث وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
بما تواتر عنه عم من رجم المحصن واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس
مخصصا للآية المذكورة لانها لم تقتض عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفا
بالرجم عنه الرابعة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة
بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن
العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع
على ان العبد لا يرث وكتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة
الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون
الا عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة
والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان
تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول صم فلو كان في
الكتاب العزيز والسنة المقدسة شيء ينافيه لكان متقدما عليه فيكون

الاجماع

الاجماع خطأ لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال
على ما يأتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة
المتواترة اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة
بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة
ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان نقول حكم الخطاب
اما ان يكون متناولا للرسول صم دون امته او لامته دونه او يكون
شاملا للجميع وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل على متابعته عم في
فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام
ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال
حرام علي واتى ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عم سواء قلنا
بوجوب التأسي به ام لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ
الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل
عصمته عم اليه الثالث ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التأسي
به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عم الوصال محرم عليكم ثم واصل
فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور واما بالنسبة
الى امته فيكون مخصصا لما هو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم
العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التأسي
الرابع ان يكون متناولا للامة خاصة ولا يجب التأسي وح لا يكون فعله عم
مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما
بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا
له وللامة ويجب التأسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف ثم واصل عم
كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه
واما بالنسبة الينا فكذلك الا وفي الحقيقة يكون نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع

والمخصص او الناسخ ليس بمجرد فعله ع بل هو مع دليل التأسي والتقرير الاقتضاء على خروجه ع عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التأسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه ع من العموم ونفي حكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التأسي فهذا يدل على خروجه ع وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته ع ويبقى العام معمولا به في حقنا احتج المخالف المانع من تخصيص العام بفعله ع اي في حقنا بان دليل التأسي به اعم من العام المفروض لتناول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التأسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال البحث الخامس لو فعل احد بحضرته ع ما ينافي العام اه اقول اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرة النبي ع ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لو لا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله ع بانكار المنكر مع علمه ع به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم

عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله فيتعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن الحكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان اه اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص وحتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لو لاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الآخر كذلك والكل قبيح اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما بمعنى الآخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارضة اذ كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه لانه في ان تخصيص خبر الواحد الكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماع

على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
وعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلام
لا يرث القاتل المسلم واما الثاني فلانه نظر بان المعلوم انما هو تخصيص
العمومات المذكورة اما كون المخصص مما ذكره من الاخبار وكونه متفقا لا
نطابق الاخبار فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما اما السيد المرتضى
رحمه الله فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف
يكون حجة مع معارضة القران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته
وسيأتي ذلك في باب الاخبار احتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به
مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني
عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة
فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد
فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة لانه نص فيها وح يجب العمل
بالمخصص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال
ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم
ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل
على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة
ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون
قطعيا **قال** البحث الرابع القياس عندنا ليس بحجة على ما يأتي ان شاء الله **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس
وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة
ومالك الى جوازه ومنع الجبائي مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص
العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف
لما كان

لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص
عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب
المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي
النقصان عند جفافه حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد
تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل بهما وعموم
الكتاب وما عداه لما عرفت من استحالة اهمال الدليلين مطلقا واعمالهما
كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب
بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون
القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم
المدلول عليه بالعموم معلوم فالمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم
راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم
الفرع على الاصل وانه مح والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر
الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل
نص والعموم المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديم الفرع على الاصل
الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص
عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا به لانه حجة جمعا بين الدليلين فكان اولى
من اهمالهما واهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخص به لان
تقدم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة
العام عليه وذلك مفقود فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة
المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى
وهو غير جائز ومثاله لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال
الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم
دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها

قال البحث الثامن العام والخاص المتعارضان اقول
اذا ورد عن رسول الله صلعم خبران وهما كالمتنافيين مثل ان يقول
في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما
ان يكون تاريخهما معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة
احدهما الى الآخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم
اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول
ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار الحنفية
لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون
ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب
لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء
احدهما بالكلية وقال بعض الناس ان العام يكون معمولا به فيما عدا
مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده
وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان
والعمل بالراجح واجب الثاني ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور
وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك تخصيصا للعام
ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا
لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد
المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما
قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم
تاخر العام فبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص
والخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره
فخر الدين والمصنف طاب ثراه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار
يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول ان العام
مناف

مناف للخاص متاخر عنه فيجب كونه ناسخا له كما لو كان الخاص هو المتاخر
الثاني ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي
الثالث ان العام في تناوله افراده جار مجرى التنصيص على كل واحد
منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا
زيدا المشرك وعمروا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص
على الافراد بالحكم المنافي الحكم المفرد المتقدم عليه يكون نسخا فكذلك
العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخير
الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان
نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى
معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطال الخاص
بالكلية والمصنف طاب ثراه اجاب عن ذلك بان تقديم الخاص المتاخر عن
العام تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما
نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون
الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلناه وعن الثاني
بعد تسليم صحته انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام
للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على
تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيحمله
على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع
من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما
ظاهر فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان المراد باللفظ
والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه يناقض الرابع انه يحتمل تناقضهما

وهنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عدا لان ذلك
واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام
وعكسه على ما بيناه ولان العلماء لم يزالوا يخصصون العمومات
بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها
في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف لتردد الخاص بين
كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا هذا مع
تساويهما في القوة والضعف وكون العام اوكون العام اضعف اما
على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فانه مع
الاقتران اوكون العام متأخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص
متأخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي

قال فاطم انه تخصص وهذه مباحث اقول لما فرغ عن مخصصات
العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان
الخطاب الواقع جواب عن سؤال السائل اما ان يحتاج في الدلالة
على معناه الى انضمامه الى السؤال اولا والاول اما ان يكون
الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كذلك اولا
الوضع فالاول كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص
اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل
بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني
الثاني مثل قول القائل والله لا اكل جواب قول القائل كل عندي
فان هذا القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه
الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال المجيب صار كانه قال والله
لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه
غير مستقل من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا وأما

واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه
من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا اما ان يكون
مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال
او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله فلا اشكال في الثلثة
الاول اما المساوي فظاهر بانه لا تقصير عن افادة حكم جزئيات
المسؤول عنه بعين انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على
حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع
في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان تكون في حكم
المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخنثى ذكر فيقول في ذكر الخنثى
ذكورة اولى في اناث الخنثى ذكورة فان ثبوت الذكورة في الذكور
تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل التردد والزيادة وكذا في انتفاء
الذكورة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل
من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت لبحث لا يفوت المصلحة بالاشتغال
به واما الاعم في غير محل السؤال وهو ما يكون في الجواب مبينا لحكم
الصورة المسؤول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك الحكم
مثل قوله ع وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته فالسؤال كان مخصصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دال
على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه
على عمومه لان ما به ضار اعم لم يكن مسؤولا عنه فهو حكم مستدلا
معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في محله
بان لا يذكر حكم حين الصورة المسؤول عنها بحيث يندرج حكمها السؤال
عنها فيه مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
لا ينجسه شئ الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فاد المحققون

على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو
ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وقال الجويني
وهو الذي صح عن الشافعي والحق الاولون بوجهين الاول
ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود
اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه
مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب فمع
وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر
فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود
العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة
الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب
واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال الظن الحاصل
بين السؤال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات
وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن
او رداء صفوان واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان
نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة ومن بعدهم على
العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان
المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان ما وقع السؤال
عنه او غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص
اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال
والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان
غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما ومن ثم لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير
البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤول عنه اقوى لان
ارادته من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة
غيره

غيره مظنونة **قال** البحث الثاني في مذهب الراوي ليس مخصصا الخ
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي
لا يخصص العموم سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية
والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة انه
يغسل من ولوغ الاناء سبعا وذهب الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي
للعموم وهو اللفظ الموضوع ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي
وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه
دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي
ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته
وان كان لدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون
المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقد كونه
دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخصص العام ما ذكر بعضه خلافا
لابي ثور كما روي عنه عم اذ قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة
دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه
لان المخصص العام لا بد ان يكون منافيا ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل
محتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع
ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به واحتج المخالف بان تخصيص ذلك
البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب
المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته
لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف والعمل
بظاهر العموم اولى الثالث اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت
حاصلة في زمان النبي صلعم واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص
ان كان متقدما على التنزيل او مقارنا لكون المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي

وان لم يكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولما يعلمها او لم يعلم
ولم يظن نحى احد هذه الاقسام على النجيبين فان وقع الاجماع على
مقتضى العادة خصصت العام وفى الحقيقة يكون المخصص الاجماع
لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضى للعموم
وهو لفظ وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت اللفظ
العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا
او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويمتنع
ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه
واما الامر فكما لو قال لعبيده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب
سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب
غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ
الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية
لتحققه في الوضع بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني
غدا فكلم او سلم علي او لا تخاطبني غدا وقال الخصم الذي الامر الذي جعل جزاء
كقوله من دخل داري فاكرمه بعيد ان يكون داخلا تحت مخصصة وهو
بعيد وقول المصنف بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق
امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق
وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت متعلق امره
وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو مم اذ لا مانع
منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب المتناول للنبي صم والامة
مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال
ناس ان تحقق بالامة لان علو منصبه عم يوجب افراده بالذكر وهو
ممنوع

ثم للاتفاق على وجوب الحج على النبي صم بقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والايات بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا او قال الصيرفي كل خطاب
لم يكن مصدرا بامر النبي صم بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج
فيها وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير
داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب بعينه بالخطاب قرينة
على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة
للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد ونحو ذلك
هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد
تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد
فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب الوجود موجودا اذ التقدير شمول
الخطاب لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا
لما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه او كان الخطاب مختصا بهم نعم
العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبيد فيها لعدم
صلاحيتهم لها كما لا يراد الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب
خدمة سيده في كل وقت يستعمله وذلك يمنع الاتيان بالعبادات م
في تلك الاوقات كان تخصيصهم وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان
ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى
من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالوقت والعموم
متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص لانه
في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات كالصلوة والصيام

فى اوقات معينة فكان نعتد به اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح
او الذم مع كونه عاما لا ينتفى تخصيصا مثل قوله نعم ان الابرار لفى نعيم
وان الفجار لفى جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم
غير مناف له فوجب العمل به وحجة الناهض على التخصيص ان اللفظ انما سيق
لقصد المدح او الذم مبالغة على الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيفة
لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامن
اختلفوا فى ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف وهل يقتضى تخصيص
الخبر المذكور فى المعطوف عليه مثل قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد
فى عهده اى بكافر فالكافر الثانى اعنى المحذوف مخصوص اذ المراد به الحربى
فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا فى المعطوف عليه اعم من كونه ذميا
او حربيا فهل يقتضى ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربى ام لا
فذهب اصحابنا والشافعى الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتل
الكافر الذمى من المسلم وقالت الحنفية يقتضى التخصيص واحتجوا عليه بان حرف
العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه فى حكم جملة واحدة فالحكم
على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك
بل مقتضاه التشريك بينهما فى اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغيرهما
واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور فى المعطوف عليه فى المعطوف لاحتمال
تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد فى عهده كلام تام ولا دليل
على عدم اضمار شىء اخر واعترض المحقق طاب ثراه بان ذلك خروج عن محل النزاع
اذ لا يبقى حينئذ خبر محذوف فى المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان
لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه محال ثم ان المحقق
طاب ثراه رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدا يقتضى الاشتراك فى خبره
كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعنى الكافر المذكور فى المعطوف عليه ان كان
خبرا عن المعطوف ثبت المطلوب لانه كونه خاصا فيه يقتضى كونه خاصا فى المعطوف
عليه لانه شىء واحد وان خبرا فى المعطوف عليه خاصة وللمعطوف
خبر آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى ولكن الكلام فيه
وفيه نظر فان العطف على المبتدا يقتضى الاشتراك فى الخبر لفظا بمعنى
ان تقدر لفظه فى المعطوف فيصير الخبر حينئذ جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن
بكافر ولا ذو عهد فى عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر
الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا فى العام اذا تعقبه ما يفيد
خبر من استثناء او صفة او حكم عائد الى بعض ما يتناوله اللفظ العام
هل يجب ان يكون المراد من ذلك العام ذلك البعض فقط او يكون تجاوزيا
على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضى عبد الجبار الى امتناع التخصيص به
ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى رحمه الله وابو الحسين البصرى والجوينى
اما الاستثناء فكما فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا
بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من
المطلقات المالكات امورهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد
بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة
مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعنى الرغبة فى الرجعة وذلك انما يأتى
فى الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله
واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن فان ذلك لا يصح الا فى الرجعيات خاصة

والمصنف طاب ثراه اختار الوقف لأن إجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز
في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير إليه يقتضي التجوز فيه وليس
أحد المجازين أولى من الآخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع
من عدم الأولوية فإن التجوز في الكناية أولى لكون دلالتها
تابعة ودلالة العام على معناه أصلية متبوعة ومخالفة التابع
أولى من مخالفة المتبوع ولأن دلالة الظاهر أقوى من دلالة المضمر
ومخالفة الأضعف أولى وفي المثال المذكور في المتن وهو أقرب
الرجال الآخر اقتدى بعالم نظر إذ لم يتعقب العام فيه ضمير عود
إليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق لمقصوده أقرب الرجال
الآن يقتدوا بأعلمهم **فائدة** في المطلق والمقيد **أقول**
الكلام في المطلق والمقيد إما في معنيهما وإما في أقسامهما
أو في أحكامهما أما الأول فقد عرفت فيما تقدم أن المطلق هو اللفظ
الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد
هنا ما هو أعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة إما في الأمر
مثل أعتق رقبة أو المصدر مثل فتحرير رقبة أو في الخبر عن المستقبل
مثل سأعتق رقبة وربما يقال اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه
[illegible] وهذا الحد يخرج المطلق وفيه أنه يدل على مدلول ليس له الوجود
والعدم وقولنا شائع في جنسه يخرج أسماء الأعلام والمعارف والعمومات
لاستغراقها وقال المصنف طاب ثراه في النهاية وفي أخرى أحسن أيضا لا يخلو
زيادة على البدل وفيه نظر فإن معنى كونه شائعا في جنسه وجوده في كل
فرد من أفراد ذلك والعام ليس كذلك إذ ليس موجودا في كل فرد من أفراد
ذلك والعام ليس كذلك إذ ليس موجودا في كل فرد من أفراد الكل
الجنس بل كل فرد من أفراد الجنس موجود فيه وأما المقيد فقد فسر بأمرين

بأمرين أحدهما ما أفاد معينا كزيد وهذا الرجل وأنا وأنت وثانيهما
ما كان من الألفاظ والأعلى وصف مدلوله بصفة زائدة مثل
رقبة مؤمنة وهذا وإن كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد
واحد من الباب المقرر إلا أنه مقيد بالنسبة إلى المطلق الأول فهو
مطلق ومقيد باعتبارين وأما الثاني فاعلم أن المطلق والمقيد إما
أن يختلفا حكما أو يتفقا والأول مثل آتوا الزكاة واعتقوا رقبة
مؤمنة ولا خلاف في أنه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة
لذلك لكن عرفنا الأحكام صورة واحدة وما يجري مجراها مثل أعتق رقبة
في الظهار وفيه ثم تقول لا تعتق رقبة كافرة أو لا تملك رقبة كافرة
فإن ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد صفة المقيد مع اختلافهما حكما وأما
الثاني وهو أن يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد إما أن يتحد
أو يتعدد وأما مع التماثل أو مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة
فالخطاب الوارد إما أمر أو نهي فأقسام ستة الأول أن يتحد
سببهما في الأمر مثل قوله في الظهار أعتق رقبة ثم يقول أعتق رقبة
مؤمنة فإن لم يدل دليل على اتحاد الواقعة المصنف وجب عليه عتق رقبتين
لا عرضه من أن تكرار الأمر يقتضي تكرار المأمور به وإن دل دليل على اتحاد
الرقبة حمل المطلق على المقيد إجماعا لأن فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للأمرين
جمعا إذ المطلق جزء من المقيد والإتيان بالكل مستلزم للإتيان بالجزء وحده
لم يأت بالمقيد لم يكن ممتثلا للأمرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لأحدهما
وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف واعترض بأن الحكم المطلق يمكن المكلف
من خروجه عن العهدة بالإتيان بأي فرد شاء من أفراد الحقيقة والمقيد يمنع
ذلك فيضاد حكمهما وحينئذ ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر
المقيد أولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب وأجيب بأن

حمل لفظ الامر المقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل
وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به
كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق بالتخيير فانه يحتمل
على الاخر اما اصالة او صالح التخيير بينهما الثاني ان يتحد سببهما في النفي
مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف
في العمل بمدلولهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله في كفارة
الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة وقوله في كفارة القتل خطا ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة وقد اختلف الناس فقال الشافعي المطلق على المقيد وحمل بعض
اصحابه كلامه هذا على اطلاقه وآخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة
للالحاق واصحاب ابو حنيفة منعوا من ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي
التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والالحاق يحقق علة الالحاق
فيه لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما بطلان الاول
فظاهر وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها
مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة
القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان
الشارع لو نص على ابقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت
ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف
بان القرآن كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر
تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق
والمطلق في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اردتم
بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فمسلم وليس الاطلاق في احدى الصور

الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم غيره فلا بد من افادته
في كل شيء ممنوع فان فيه امرا ونهيا وخبرا ومجملا ومبينا وظاهرا وماولا
الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير
الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل الاجماع على اعتبار العدالة
فيهما معا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد
لان ذلك نسخ فان مقتضى تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده
وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة
على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب للمنع
من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق
وذلك ليس بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين
الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص
العام وهو جائز عندهم فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف
لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في الصغرى سلامة الرقبة من كثير من العيوب
وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا
من القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن
نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما
ذكر حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النفي وتعدده
متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض المصنف لها لكونه فاسلها ظاهرة

قال المقصد الخامس في المجمل والمبين اقول لما فرغ من البحث عن عوارض
الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع
في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وعرضها ولما
كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض
اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة

فلهذا قدم المصنف طاب ثراه البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني
اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب
اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ
بحيث لا يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا على
ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وبمثل
قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل
واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد
يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في
موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون
متقابلة كالقرء للحيض والطهر او المتواطي المحتمل لكل واحدة من افراده
عند الامر باحدها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل من ابعاضه كنسبته الى
جزء او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصوص بالمجمل مثل
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح مثل قوله تعالى واحلت لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة
وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثله قوله اقتلوا
المشركين ثم يقول الرسول صلعم المراد البعض ولم يعينه فانه يكون
مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني
مجمل باعتبار تخصيصه بقوله صلعم وهو تخصيص بالمنفصل من [illegible]
او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية
فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد
بالصلوة

بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ
ولجزئه لغة وهي لغة قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال
هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك
الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه
الاصلي والثاني كما ذكر دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ
منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فيتحقق الاجمال وقد
يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى ع ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة
من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن
بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة
الوجوب **قال** المجمل جائز في الحكمة **اقول** اتفق المحققون
على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنع منه قوم لنا ان المصلحة
قد يكون متعلقة بالتعبير عن النبي ص اجمالا دون التفصيل فيقع
مجملا لتلك المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون
التفصيل فيقع مفصلا ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الايات
المقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني
فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به
الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما
ان يضم اليه ما يدل على المراد به اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير
فائدة ولان النص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل
المعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم
المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب انه ان اراد
بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير
انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي قصد انتفاء الافهام

مطلقا او انتفاء العقد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص
طاب ثراه بقوله المنع من الملازمة الاولى اذ كان المط الافهام
التفصيلي وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمال لم يلزم تكليف
ما لا يطاق على تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة
على تقدير اقترانه لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة
خفية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على
فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة
بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه
اشار المص طاب ثراه بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال**
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان **اقول** قد اشتمل هذا
البحث على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان
الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققو الاصولية
والمعتزلة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري ولابي الحسن الكرخي لنا
انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت
عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم
امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه
على ما تقدم وان كان مجازا لحسب الوضع اللغوي لكنه بالنقل الى العرف العادي
حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته
فتعين حمله عليه على التقدير من احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق
التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يتعلق
بها فعلهما من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها
والاول

والاول بط لاصالة عدم الاضمار الموجب لتقديره بما يدفع الضرورة فيتعين
الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين
فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا
لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين
وليس كذلك فانه كل احد مارس الالفاظ العربية تبادر الى فهمه
عند قول القائل احلت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل
وتحريمه سلمنا لكن لا نم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار
المخالف للاصل معارض بما الاضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل
اللفظ ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا
لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة غالبا
كالاستمتاع من الانسان والاكل من البهيمة اولى لكونه معهودا عند اطلاق
اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** واية المسح ليست مجملة **اقول**
المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون معناه
التبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية او الالصاق كما ذهب اليه
الاكثر فان كان الاول فعلى التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض
صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ والامر به يوجب تخيير
المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل
واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو
مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على الممسوح
وقرينة بالراس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال
ايضا وقال الاخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين
مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض

فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما
وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف بينهما احتجت الحنفية بانه يحتمل
ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه بلا اولوية لاحدهما
فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت
للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه
متيقن الارادة لكونه لازم المسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان
حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه به يحصل يقين البراءة
والامتثال **قال** ولا اجمال في الفعل المنفي **اقول** اكثر الناس
على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل خلافا
لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة
وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اعني احد اجزاء من تلك الافعال المنفية
او شرايط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة
لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي
اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي
الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما
ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك
فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى
من حمله على الابعد عند وفاقا ولان اللفظ دل على نفي الذات والدال
على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند
عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي
الصحة

الصحة ونفي الكمال لترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب
ان يبقى معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات
بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ
على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة
بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار
الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى
المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان
الصلوة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه
الى حكم من احكامها وليس بعض الاحكام اولى من البعض الآخر واضمار الجميع
يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض
غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة
والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانهما انما يصدقان حقيقة
على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض
ما يمكن اضماره على بعض الآخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها
اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم
انه قد يرد النفي المقتضي من الفعل للنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح **قال** ولا اجمال
في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة **اقول** ذهب الشيعة الى نفي ذلك
وابطله الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق
ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك
ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال ايضا انها مجملة في القطع ايضا

لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت العضو وعلى الشق كما يقال قطعت
ايدي عند بري القلم ويريد الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة
والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل
على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض
المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو
اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله
قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك
البعض المبان لان الابانة لانها متحققة قال ولان قوله عم رفع عن امتي
الخطأ والنسيان اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع
عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصري حيث
زعما انه مجمل لان الخطأ والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عم
صادق فلا بد من اضمار ما يتقوم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو
باطل لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما تندفع به الضرورة وهو البعض
ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء
العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل
لعدم دلالة اللفظ عليه ايضا او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نم عدم
دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المؤاخذة بعرف اهل اللغة
قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يبادر الى ذهنه عدم
المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان في [illegible]
وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار لان المراد بالامة مجموع المسلمين والخطأ
والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول
المص طاب ثراه وفي قوله معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في آية السرقة
قال ولا اجمال في العدد المنكر اقول ذهب بعض الناس الى تحقق

الاجمال

الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعط دراهم واعتق عبيدا لانه كما
يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطأ
لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك
فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وقال لا اجمال قال
السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قطع اللفظ
على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق
لما ذكرنا من مشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله
الثلثة فهو خطأ كما بينا قال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث
الاول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه شرع في ذكر المبين واعلم
ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا
وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد
بقوله من حيث هو كذلك اي مراد بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما
لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضح
لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا ثم قال رايت عينا قاصدا
به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد
قوله لا يستقل بنفسه بالنسبة الى المخاطب والا انتقض عكسا بالترجمة
لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة
بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام
كخ المخصص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه
بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل
الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن الجواب
عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض

المقصود انما هو بالنص و ينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال
الرسول عم فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا بنفسه
و الاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور
محتملة الارادة من قول او فعل من حيث كذلك اذا تقرر هذا فاعلم
ان البيان نسبة بين المبين و المبين و المبين يقال على المبين بنفسه
وعلى ما اورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه التخصيص و المطلق
اذا ورد عليه المقيد و المجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه
واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود
هنا انما هو الاول وقد يكون قولا كما لو قال المراد من القروء في العدة
الاطهار و المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد
يكون فعلا اما بان يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع
وقد وضع اللسان به كما كان النبي عم يكتب بالاحكام الى عماله او بالاصابع
كالاشارة مثل قوله عم الشهر هكذا وهكذا واشار باصابعه
وكما بين عم الصلوة و الحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عم في الثانية
من قوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان
الحادثة فيعلم انه ليس الحكم الشرعي او يترك مدلول ظاهر الامر المتناول
له ولامته فيعلم انه مخصوص و ان حكم العام مخصوص بامته دونه
و لو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه مخصوص منسوخ عنه
ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم ان العلم
يكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به متعقبا
بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل
اللفظي كما لو قال عليه السلم هذا بيان للمجمل و شبهه كما بين عم الصلوة
والحج والوضوء بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم
وقوله

وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل
العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عم فعلا صالحا للبيان
ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقلي
وهو انه اذا لم يكن الفعل بيانا لزم عدم البيان عند وقت
الحاجة اليه و الثاني بط و الا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم
مثله و الملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون
بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان
الفعل لا يكون بيانا وهو بط لما بينا من بيانه عم الصلوة و الحج
والوضوء به ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل
قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بط والجواب
ان القول قد يكون اطول ايضا ثم يقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما
وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة
والاخر ليس كذلك وجب اطراح البيان بالاطول فلو كان اطول وحصر
حصول البيان باثنين وان شا فيما في امكان البيان بهما مع عدم الطول
المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قوله
للمصطفى ويعلم كونه عايدة الى المقيد والهاء في ضميره وقوله عايدة الى
النبي عم وقوله او بالكتابة عطف على قوله بالمواضعة وقوله بالترك معطوف
على قوله وبالفعل قال البحث الثاني في الفعل و القول اقول القول
والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج
الى البيان فاما ان يعلم كونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون
مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان و اللاحق تاكيد لان الكشف
وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فايدة الا التاكيد فان
علم تاريخهما بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم وان خفي فالبيان هو

الاول والثاني مؤكد وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني
مؤكد لهذا ان كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اذ لو
تفاوتا فانه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف
كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل اذ يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف
والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم
تاكيد الاقوى بالاضعف فانه من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة
الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما وترجح بسببه على شاهدين
غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده
بل المجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان
احدهما اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روى عنه عم انه قال
من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روى
عنه عليه السلم انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين
فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان
القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال
صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب
وفعل النبي عم يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع
بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف قد يكون تاكيدا
للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني
الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باعتبار دلالة القول يمتنع
فلم يبق الا يكونه ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته
وان جهل فقد دل على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما
ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه
مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على
كونه

كونه بيانا به ولان على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على
ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطل دلالة
القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب
الطواف في حقه عم دون امته والقول دليل عدم وجوبه في حق
امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي صم
وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك
اذ هو الغالب في الاحكام وقال الاخرون يكون القول بيانا سواء
كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه
بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال
كون فعله عم من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون القول
البيان كما ذكرناه لان فرض تاخر القول يفضي الى كونه ناسخا او معطلا
بخلاف عكسه بجواز كونه من خواصه عم فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن
ان يقال ان ما ذكره من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على
محل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وفعله عم لا ينافي قوله الا بتقييد
ان يقول فليطف لهما طوافا واحدا لا ازيد او بحضور وقت التكليف
بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه
الزيادة او عدم حضور وقت العمل بعد ورود القول فلا منافاة اذ ايجاب
طوافين لا ينافي ايجاب واحد او لا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة
في العبادة نسخ قال البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة
اقول مساواة البيان للمبين في القوة والضعف وعدمها تارة
يكون في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما
على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسن الكرخي الى وجوب كون
البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق

وهو قوله ع ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعلى عموم قوله
ع فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجواز
كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما
معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا
وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر
الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني
فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد
ترجيحه على الآخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام
والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة
التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق
اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل
به والغاء الراجح بل يتعين عكسه اما ثالثها في الحكم فقال
بعضهم انه بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول
واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا
عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا
سواء كان متعلقه فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف
ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من الملزوم المذكور فان ما عدا الواجب
فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف
على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال
شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يخلوا من التكليف
الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما
البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب
بهما او المباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب
وهو

وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه
نفى النزاع واستدعا الطلب الفهم مدفوع سلمنا لكنه
يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل
على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض
من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي قال البحث
الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان اقول اتفق
الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين
جوزوا التكليف بما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلف
فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي
اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد المرتضى رحمه الله
والكرخي يجوز تاخير بيان وابو الحسين المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائية
والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين
يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين
معان متعددة او متواطئا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون
على السواء واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق
المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتحقق ما ينسخه والحقيقة
المراد بها المجاز والنكرة المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا عن وقت
الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان
الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد
بالنكرة معين نادر ذلك دعاوى اصرحها امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر
عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها
تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطئ والمصنف اقتصر على ذكر حجة

على الدعوى الاولى وتقريرها انه لو خاطب الشارع بماله ظاهر وهو غير مراد
من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب
عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه
بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا لزم
الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام
لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني
لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان
قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ وما يتبعه
من غير قرينة تدل عليه محال فهو غير مقدور فالتكليف به تكليف ما لا يطاق
واما بطلان اللازم باقسامه فظ واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة
وهي الاغراء بالجهل ترتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي واما
الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد
في غيره وللمصنف وهي الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتجوز في العقل
منفيته عنه واجاب المصنف عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما
يتحقق ان لو لم يتجوز في العقل جواز ارادة خلاف ظ الخطاب اما مع تحقق
ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم
فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع
كونه تعالى جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظاهر الآيات المذكورة
بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة
ظ اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظ
لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر بل يكون ذلك الاعتقاد ظنا لخلوه عن
الجزم واحتج الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر
وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني فظ واما الاول
فمن

في وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه والفظ ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو
صريح في تاخير البيان المجمل وفيه نظر فان هذه الآية انما تدل على
~~تاخير بيان المجمل وفيه نظر فان هذه الآية انما تدل على تاخير~~
البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره
عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس خطابا لانه قد لا يقصد
الافهام بانه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم
يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره فيهم بذلك فلقوله تعالى
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها
صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا
تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا
به من قبل ولانهم سألوا البيان بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما
لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح
اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد السؤال المذكور فظ وهذا
يخفى بتأخير بيان بعض النكرة ع انه لما نزل قوله تعالى انكم وما	بجواز
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا
قد عبدت الملائكة والمسيح فهو لا حصب جهنم فتأخر بيان ذلك
الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير بيان مخصص العام في الجملة الرابع
الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت
كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى
تقدير وقوع ذلك للجائز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب
عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو

بط اجماعًا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما
الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشهاد وهو على وفق
اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة
وهو اولى من حمل البيان على البيان المجمل والعام والمقيد لان الهاء
في قوله ثم ان علينا بيانه عايدة الى مجموع القرآن ومن المعلوم
ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه
لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فيتعين حمله على ما قلناه
وايضا فان البيان في الاية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما
هو بيان المراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف
الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وعن الثانية المنع
من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر
الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال
والبحث على التعيين التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثنا
اخرى وح لا يحتاج الى بيانه لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤوا
وسؤالهم البيان انما كان لغلطهم حيث حملوا اللفظ المنكر على التعيين او
لتشددهم في الاجتهاد بالجنايات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة
شاؤوا الا انهم لا يذبحون الا معينة او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة
معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة لاجزأت
لاجزاهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث
انا لا نسلم ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت ان لفظ ما لا يتناول
العقلاء وح لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب
للعرب وليسوا عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان
فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع
٥١

وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم ثمة
لكل عاقل وعن مكلفون باعتقاد دوام التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته
تمام زوال التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير
البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير
متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام
فان المكلف يفهم انه مكلف بواحد الامرين او الامور فيحصل الثواب
على العزم بالامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه
واعترض المص طاب ثراه على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر
مشتركة كما في صورة المامور به وفيه نظر فان لمانع ان يمنع ذلك
وكيف والامثلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو
في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حججهم سلمنا لكن على ذلك التقدير
يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال
ح ويحصل الثواب قال تنبيه جوز السيد المرتضى اقول ذهب السيد
المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي صلى الله عليه وآله بعض ما اوحى الله تعالى
اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم
احتج السيد المرتضى رحمه الله تعالى بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد
يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد
يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يتعين ان يكون
تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من
اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو
القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام لتدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك
انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول

ما سيتناول اليه منها لان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال
تذنيب يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع القائلون
بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله
تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا بطلب
ذلك الدليل فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم
على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو
الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف
واختار المصنف رحمه الله تعالى الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك
واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم وذلك عام يوجب قتل المجوس لانهم من المشركين
لهم ولم يسمعوا المخصص ذلك العام وهو قوله ع سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك
عبد الرحمن واما الثاني فظ الثاني يجوز اسماع العام المخصوص بدليل
العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام
المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هنالك انما
هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام بعينها متحققة في صورة
النزاع فثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك
يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما
الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاد
ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان
الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز
للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه وسواء وجد للعام مخصص
ام لا وبطلان التالي وهو ظ يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة

وص م

في اقطار الارضين م

واجيب

واجيب عن الاول بالمنع من ايجاب الاغراء بالجهل وكيف لا والتخصيص
مظنون في المخصص باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير
متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة
اعني توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارض للتفحص عن المخصص
وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص
الذي لا يجده المكلف مطلقا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو
الواقع فلا وذلك ان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء
ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق مع البحث
عنه يوجب انتفاء الظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة
في الاستغراق فيحصل الظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب وعلى
هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه
لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الخامس
كل من يريد الله تعالى افهامه الم اقول لما ذكر ان البيان واجب في الجملة
اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى ما ذا من يجب
البيان له واعلم ان كل من اراد الله افهامه خطابه المحتاج الى البيان
وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه اما الاول
فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا ببيان الله
من دونه محال واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله
تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم
في الصلوة فانه مكلف بفعلها وتارة لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض
وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع
واما الذي لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب
كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما يجري مجراها وكالنساء بالنسبة الى الحيض

بالرجال وقد يراد منه غيره كالقوم بالنسبة الى العبادات وكالنساء
في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يخصهم للفقه به وليسوا مكلفين
بسماع الآيات القرآنية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام
فضلا عن معرفة وجوه دلالاتها قال في الظاهر والمأول اقول
قد تقدم في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار ما فهم عنه وعدمه
الى النص والظاهر والمجمل والمأول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم
يفيد للتعريف بل قد يكون معينا للتعريف التام وذلك عندما يكون المقسم
جنسا قريبا للاقسام والفصول فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف
الظاهر والمأول فلما كان الاحتمال قابلا للشدة والضعف يجب ان يكون تأويل
ما قريبا من التعيين واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص
والظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك لهذا كان من التأويل ما هو قريب
وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التأويل الذي هو حمل اللفظ على
غير ظاهره الا لدليل راجح عليه ثم يتعين التأويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما
صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون المأول ذا فطنة وعلم بدلالات
الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها واقسام الادلة فمنها من التأويلات البعيدة
تأويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن غيلان وهو غيلان بن سلمة الثقفي وقد
اسلم على عشرة امسك اربعا وفارق سائرهن وقد اولوه بتلك التأويلات
الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك اربعا انكح اربعا
منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تنكحهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح
واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لانه
نكاح الكفار لا تطلقه الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث
انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التأويلات بعيدة لان
ما اقترن باللفظ من القرائن يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم

المفهوم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول
فوض الامساك اليها انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول صلعم فوض
الامساك والمفارقة الى الزوج وما نحن فيه باختياره عندهم لو وقع
الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج
بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب
على ما تقرر وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة
مندوبا بالجواز نكاح بعضهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مأمورا
بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا
في ابتدائه لم يخل المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك
واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا
لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام يجب ان يعرف
وجوب اختيار السابقات لقرب عهده بالاسلام ولما روي ان واحدا اسلم
على خمس فقال له النبي صلعم امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال فعمدت
الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تأويل قوله لفيروز الديلمي وقد اسلم
على الاختين امسك ايتهما شئت بالتأويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان
ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه ههنا صرح بتخييره حيث امره بامساك
من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تأويل اصحاب
ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد طعام ستين
مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة
ستين مسكينا يوما واحدا ودفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف
اما اولا فلان الحاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه
من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام
بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور

من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى تحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصر ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل علمائنا اية الزكوة وهي قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان للمصرف ودون غلاك كل صنف من الاصناف المذكورة لارتفاع الحاجة عن الكل وح يجوز صرفها الى واحد من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الزكوة الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف واستبعده الشافعي محتجا بان اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك المقتضي على التجميع وكون الاية لبيان للمصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلنا لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقته ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تعا ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلعم يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تع عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما آتيهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلعم معطيها اهلها ومستحقها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق وبعد ذلك بقوله انما الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقائل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة فيه وفي الاستحقاق والاختصاص والمجاز خلاف الاصل فيتعين كونها للقدر المشترك بينها وهو مطلق الاختصاص وهو لا ينافي بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف بل لان ما قاله ينفي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان للمصرف قال في الافعال وفيه مباحث الاول

ما هو

المذكورة لدفع الحاجة عن الكل وح لا يجوز صرفها الى واحد من الاصناف ثم

لما توقف كون بعض افعال الرسول صلعم من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عن بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطا في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جعل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعا فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل واللازم وجوب الحرام ولان النبي صلعم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فايدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب باخبار النبي صلعم بذلك بحيث تتابعونه على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة اخباره بالكذب في اخباره بحسنه بجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا واخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه واحد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطا عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاعتقاد فيهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقيض الغرض من البعث فانفردت الامامية بعصمة الشريعة عن جميع العيوب واما المعتزلة فلم يجوزوا وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل

ذنب عندهم كهذا ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون
الاعراض باقية او غير باقية فجوّزه قوم ومنعه الاخرون لكونه منفّرا
وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والاخلال
الوثوق عما يخبرون به من الاحكام وجوّز بعضهم وقوع ذلك منهم
سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم
فيه وجوّزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوّز عليهم
الكبائر عمدا وهم الحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوّزه عقلا
لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكبائر والصغائر عمدا وجوّز
ذلك منهم على سبيل الخطأ في التأويل وبعضهم منع من ذلك عمدا
وخطأ في التاويل وجوّزه سهوا لكنهم يؤاخذون بما يقع منهم
على جهة السهو وان كان موضوعا عن اممهم لقوة معرفتهم وتمكنهم
من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوّزوا عليهم
الصغائر عمدا وسهوا وخطأ في التاويل الا المنفّر كالكذب والتطفيف
وسرقة القليل كباقة من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير
ولا كبير عمدا او سهوا فقد يقع لكن بشرط ان يذكروه في الحال
وينبهوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء
في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال البحث الثاني في الحق عندي
ان فعله عليه السلام يظهر فيه ام لا الاول افعاله عليه السلام اما ان تكون
طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك
كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته
ايضا او غير طبيعية فاما ان ثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر و
التهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح
الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم
مشاركتنا

مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف
ان فعله عليه السلام بيان لما هو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل
على وجه الفعل مجردا بل هو تابع للمبيّن وقد يكون بيانا لصفة الفعل
لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين
وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول عليه السلام قصد به ايقاع القربة
الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين
كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة
ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه
للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي
والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك
بين الواجب والندب لان القرب الى الله تعالى يرفع كونه مباحا ومحظورا
ومكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم فقصدها على التعيين
وكذا في حقنا ان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره
المصنف طاب ثراه ونحن عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر منه
قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والندب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه السلام تمنع من وقوع المحظور
وتندر وقوع المكروه منه والغالب الواجب والندب والمباح في افعاله
يقتضي الحاق هذا في حقه اما في حقنا فكذلك ايضا لانه عليه السلام وان كان
قد اختص بخصائص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر
من عدم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون
بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثلاثة الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما تقدم والتحذير
على مخالفة فعله دليل على وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تعالى

لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
فلا فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه
اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولا اليوم الآخر وهذا توعد
وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله
تعالى بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم
الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر
للمنع من دلالة الآية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها
مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم
الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للموجب
فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول
فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به
وذلك يفيد الوجوب كما في السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول امر بطاعة الرسول وهي الاتيان بمثل فعله لان فعله
طاعة له فيكون واجبا على ظاهر الامر وفيه نظر لان الامتثال مخصوص
بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته
مساويا لحكمه وهو المط الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد
تخلص المكلف عنه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله
اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فلحقه الذم والحرج والجواب
المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة
على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم

لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع
وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الآية
وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء النبي بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله
الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما
يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل
الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول لو صح قد يكون واجبا وقد لا يكون
فهو مجمل فلا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه
جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه
عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او
فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل
فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه
فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في الفعل اما القول
فلان المتابعة فيه غير معقولة وقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع
ان اراد بها العمل بمقتضى القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة
وان اراد انه يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول
لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن
الخامس ان المراد بما آتاكم به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله
في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا
فلا نسلم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان [illegible] وعن السادس ان
الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن
السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج
عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب

ولا يلزم من ذلك كون كلما فعله واجبًا بحيث يكون فعله واجبًا
علينا وعن الثاني ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل
اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حرامًا علينا كما في الوصال او الجمع بين
الاربع وان يكون مندوبًا او مباحًا فيكون اعتقاد كونه واجبًا جهلا
وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه
ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عم ما ليس من خصايصه فيجب
علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان
واجبًا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا
متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحًا كنا متعبدين باعتقاد
اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات
دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم
من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر وغيرها من الايات وللاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام
الى افعاله كما روى عن ام سلمة انها سالت عن قبلة الصايم فقال
لها لم يقول لهم اني اقبل وانا صايم ولو لم يجب اتباعه في افعاله
لما كان لهذا معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عايشة فعلته انا ورسول الله صلعم واغتسلنا فانقطع الخلاف
على وجوبه وخلع عم نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود
ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله
يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يرد على حكم في حقنا اي من وجوب
او ندب لاستدلاله عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله
ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله
عم في عدم الدلالة في حقنا قال البحث الثاني نعلم الوجه بالنص الرابع

لما بين

لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله عليه واله واجبًا وان ذلك
متوقف على معرفة وجه فعله عم اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله
وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عم
تمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه عم فاغلبية
الاقسام الثلثة المذكورة يقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها وللمعرفة
ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها
ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص
على وجه الفعل مثل قوله عم هذا الفعل واجب وهذا مندوب
وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة على احد الوجوه الثلثة
كما لو صلى امتثالا لقوله تعم اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب
عبيده امتثالا لقوله تعم وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به
الندبية او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة
واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله عم بيانا لما علم وجهه فان ذلك
الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا
كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل
بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه
واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة وتعرف ندبيته
بوجوه الاول قصده صلعم به التقرب الى الله تعم فيعلم كونه راجحا وينضم
الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فيتعين الندبية
الثانية ان يوقعه على وجه القربة ثم تركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب
به الى الله تعم يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين
الندب والحق انه لابد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه واجبا

على التعيين ومنها ما

ويكون حكمه مستمراً والايجاب كونه واجباً مرة او مراراً محصورة او غير
محصورة فيترك عند انقضائها الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير
عذر ولا نسخ فان المداومة يؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار الحصر
والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب
اولاً لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء لعبادة
مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه
بوجوه الاول نصه على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة
التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة الوجوب
شرعاً كالاذان والاقامة للصلوة الثالث كونه قضاء لعبادة
واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر للمنع من المساواة بينهما
فان كثيراً من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب
قضائه عليه السلم اتفاقاً وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطر مع وجوب
ادائها اجماعاً وح لا يبقى في كونه مقضياً دلالة على وجوب القضاء الرابع
وقوعه جزاء شرط موجب للفعل كما لو نذر ان رزق ولداً تصدق فرزق
فتصدق فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلاً لو لم يجب لم يجز كالجمع بين
الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قولنا لم نحوه
بعلم الوجه حقيقته اعني الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث
يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة

البحث الرابع

الفعلان ا؟ الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي
المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما
ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده في محل واحد في وقت واحد
اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان
بانفسهما

بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عموم وخصوص في
نحو الحكم احدهما لمحل الاخر او لزمانه كما لو فعل صلعم فعلاً بعد ان فعل
ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائماً ما لم ينسخ عنه فانه يدل على
ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلاً وعلم بالدليل
ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دائماً ما لم يرد الناسخ ثم
فعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل ولم ينكر عليه فيعلم انه
خارج عن التاسي بالرسول صلعم في ذلك الفعل ويكون تخصيصاً لا ان كان
مقارناً ونسخاً ان كان متراخياً اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعارض
للفعل قد يكون فعلاً وقد يكون قولاً فالفعل قد يكون من الرسول صلعم وقد يكون
من غيره وقد تقدم ذكرهما في الفصلين واما القول فاما ان يكون متقدماً
على الفعل او متأخراً عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتأخر متراخياً
او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصاً به صلعم او
بامته او شاملاً لهما معاً فالاقسام اثنى عشر الاول ان يتقدم القول
المختص به ويتأخر عنه الفعل مع عدم تراخ كما لو قال الطواف واجب
علي عند الزوال ثم طاف في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز نسخ الشيء
قبل وقت فعله ومحال عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا
علم انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي الثاني
ان يكون الفعل المتأخر متراخياً فيكون منسوخاً عنه دون امته لعدم
تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على
وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون
دالاً على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم فعله
لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى قوله
المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخاً عنه دون امته الخامس ان يكون

ان يكون القول مختصًا بامته ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب
العمل بالقول اذ لو تأخر عنه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو
علمنا بالقول لم يبلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه ع فكان جمعًا بين
الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية السادس ان يتأخر
الفعل عن القول المختص بنا متراخيًا فيكون منسوخًا عنا ويلزمنا
حكم الفعل للتأسي السابع ان يتأخر القول المختص بنا من غير تراخ
فيكون دالًا على ان حكم الفعل مختص به الثامن ان يتأخر القول المختص
بنا متراخيًا فيكون حكم الفعل منسوخًا عنا دونه التاسع ان يتقدم
القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه
من عموم ذلك القول العاشر ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له
ولامته فيكون حكم القول منسوخًا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتأخر
القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه
لامته الثاني عشر ان يتأخر القول العام متراخيًا فيكون حكم الفعل منسوخًا
عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول لقوة دلالته
على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول
من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج في تعديته واما الثاني فظاهر ولان
تناول القول لنا معلوم لانه مفروض وتناول الفعل لنا غير معلوم لانه
كما يحتمل تأخره فيكون متناولًا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا
والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقًا قال: البحث الخامس في التعبد
انه ع قبل النبوة اقول: هذا من جملة فروع التأسي واعلم ان الناس اختلفوا
في ان نبينا صلوات الله عليه وآله هل كان متعبدًا بشريعة احد ممن سواه
من الانبياء ع ام لا اما قبل النبوة فنفاه الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون
اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدًا بشرع احد
منهم ع

منهم ع لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل
بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه ع ولما لم ينقل
علمنا انتفاءه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم
احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم
الثاني انه لو كان متعبدًا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك
ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل
بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول ان دعوة من قبله كانت
عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه ع كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى
ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدم
سلمنا لكن لا نم حصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب
وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب
البهيمة حسن عقلًا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي وكذا
من السباع الضارية فضلا لذلك لا لاذن شرعًا وكذا اكل اللحم
المذكى فانه حسن في العقل ايضًا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت
على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبًا شرعًا بل ولا على انه مأذون
فيه شرعًا فضلا عن دلالته على انه مأخوذ عن شرع من تقدم واما بعد
نبوته صلوات الله وسلامه عليه فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء
منعوه واثبته بعض الفقهاء الا انهم نقضوا الدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء
فقال بعضهم انه كان متعبدًا بشرع ابراهيم ع وقال آخرون بشرع موسى وقيل
عيسى على نبينا وعليهم السلام والكل باطل عندنا والحق ان يقال ان عني انه كان
مراد القائل بتعبده ع بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا ع مثل ما يوحى
الى غيره من الاحكام او انه كان مأمورًا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم
وكتبهم فان كان الاول فلعله في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان

لمخالفة شرعنا ما تقدمه من الشرائع فى كثير من الاحكام وان كان البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم الاطلاق كونه عم متعبدا بشرع غيره لان
ذلك يوجب التبعية للغير فى شرعه مع انه اصطفى نفسه لانه تعالى
اوحى اليه كما اوحى الى من قبله واما الاحتمال الثانى وهو انه كان مأمورا
باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه عم لم يرجع
اليهم فى الوقائع و الحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحى ولانه لو كان
يراجع كتبهم فى شئ من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع فى التورية
وقال انه لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى ولانه كان يجب علينا
حفظ الكتب السابقة والتفكر فى مطالبها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث
وخفا احكامها لوجوب التاسى به عم والتوالى باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى
فبهديهم اقتده امر نبينا عليه الصلوة والسلم بالاقتداء بهديهم
وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى النبيين من بعده وقوله
تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى
واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والجواب عن الاية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى الكل
وهو الذى اتفق الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل
دون الاحكام التى هى معرضة للنسخ و التغيير وعن الثانية ان تشبيه
الوحى بالوحى لا يستلزم تشبيه الحكم الموحى بالحكم الموحى وعن الثالثة انه
قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء بكل ما فى التورية
لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما فى التورية بان يكون
المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل
وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يتوارد فيه الشرائع او فى الانبياء بان يكون
المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عم فى ذلك البعض
وعن

وعن الرابعة انه محمول على الامر بالاتباع فى الاصول بدليل قوله عم عقيب
ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابرهيم عم كانت مندرسة فكيف
يكون مأمورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا صم بما وصى
به نوحا و النبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك
من كليات الشرائع كما تقدم قال المقصد السابع فى النسخ وفيه مباحث
الاول اقول لما فرغ من البحث عما يتوقف ثبوت الحكم الشرعى
عليه شرع فى البحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق
مسبوقا بالتصور بداه بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم
ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعنى الاعدام يقال نسخت الريح آثار
القوم اى ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله
من موضع الى آخر ويستعمل ايضا فى النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر
عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذى هو عبارة
عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها
من وارث الى آخر فقال القاضى والغزالى انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين
البصرى انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وعكس قال القفال والمصنف
تراه واتفقوا بالجملة وهو الحق لما عرفت من ترجيح المجاز على الاشتراك عند
التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد
اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى
لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف طاب ثراه بانه رفع
حكم شرعى بدليل شرعى متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس و
باضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم يتناول
الوجودى والعدمى كالوجوب والندب والعدمى كالتحريم والكراهة وتقييد
الحكم بالشرعى يخرج الشرع المبتداء الرافع لحكم للعقل من البراءة الاصلية

ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه
وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل الرسول عم ويقيده الدليل الرافع
بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا
انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى عقلي ويقيده بالمتاخر عنه يخرج دليل ح
ارتفاع الحكم بما يجاور الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان
ثابتا ينفي النقض عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة
ثم قال بعد صوم الجمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن
مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر
لا يدل على التكرار لما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه
من حد النسخ الا اذا كان لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد ما عرف المصنف طالب
تراه بذلك فما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد
المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد المتاخر لا يخرج الصفة والاستثناء
والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر
لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تقتضي رفع الحكم الشرعي بل تدل
على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله
وخرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا ينفي النقض عن مثل فعل ما امر به ممنوع
لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار حتى يكون النهي
عن مثله لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر
للاحتراز عما اذا ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول
كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني
لم يكن

حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا
ايضا بما ذكرناه وايضا كان ينبغي ان يقيد رفع الحكم بقوله لا العذر والا
انتقض الحد في صورة رفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض
وتحريم الحل المثبت في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه
وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل
بحيث لولا طريان الناسخ لبقي فازال بطريان الناسخ او بيان انتهاء
مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل
بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل لا ينعدم
لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون منقطعا بطريان الناسخ لمضادته اياه
وابو اسحق الاسفرائني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول لو لم ينتف
حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد
وهو محال لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد الباقي
فكذا الباقي ضد الطاري فلو اعدم الطاري الباقي لزم الترجيح من غير
مرجح وانه محال فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري
الباقي دائما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك
التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع
السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق
السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان فيجوز كون الطاري
اقوى من الباقي فترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع من قوة الطاري
على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما
ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو
وصف يشارك فيه الطاري والباقي قوله فيجوز كون الطاري اكثر افرادا
من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى

خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يقع عدمه الثالث
ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول
استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتفى
الحكم بذاته لا بطريان الناسخ وهو المط والجواب عن الاول انه يجوز
كون الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من
اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه
بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان
نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا
حادث وليس هو نفس الحكم بل دليل عليه وعن الثالث انه تعالى علم
انقطاعه لكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه
لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه بدفع الناسخ اياه قال البحث
الثاني في النسخ جائز عقلا اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا
وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود
فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح والاغراض
كما يقول اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقول الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ
ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم
فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين تارة ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه
او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة لبعضهم في وقت آخر فيامره به
في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول الجبرية فلان له تعالى اثبات
الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما ان نبوة محمد ص بالبراهين
القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع
الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت
المقدس

المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد ص ناسخة لما تقدمها من
الشرايع احتج اليهود بوجوه الاول ان موسى ع بين دوام شرعه ومتى
كان كذلك لاستحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان
اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاقسام بط والاول
متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه
والثاني بط ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان
الامر لا يدل على التكرار وهو بط اجماعا ولعدم قبول النسخ حينئذ واما
الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني
قول موسى تمسكوا بالسبت ابدا وقوله هذه لابد عبادته عما لا ينافي
في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به ان كان
حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الحسن ملزوم لقبحه وان كان قبيحا
استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه
دوام شرعه والمنع انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا
فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت النصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم ع
الاسناد اذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع
على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي عليه وعن الثاني
المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع
تواتر اليهود سلمناه لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد
ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان
ابا العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم خمسين
سنة ثم يعتق واذا كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة
لزم النسخ وهو المط وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر وقبيح

نبيّ م

عند المعتزلة فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد
يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال
والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتصرف الشارع من قبيل القسم
الثاني خاصة وما كان من قبيل الاول فيمتنع لما ذكروه كحسن الصدق
والعدل وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة
فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عند انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في وقت
اخر ثم نعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي
امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم
وفي السفر الثاني من التوراة فقربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة
وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم فاعلم ان الحجة
الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عم والثانية
على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا
قال البحث الثالث في القران ما هو منسوخ اقول اتفقت الامة على
وقوع النسخ في القران العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني
لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث
قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجات
بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع
انه

انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب
التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه
نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل
عليه بل بالسنة فح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على
كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله في صفة كتابه
العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل
وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم
الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول
اعتدت به واذا انتفى الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني
فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز
المؤمنين عن المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك
الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا
ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قعودهم عن مقاومة العشرين
وجب ثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل
بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او تعذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب
عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يبطله
ولا ياتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ اليه
وبخاصة وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل ينقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي
اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن بالاعتداد
لخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان ذلك في اقل من الحول او فيه
ان امكن بالاعتداد الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين ع
منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد التسليم ان خصوصية العدد زال
بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والى لكما

ذكره عن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا
لذاته بل ليتحقق المصلى التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان
بيت المقدس عن غيره من الجهات ذلك بالكلية   البحث الرابع فى شرايط
النسخ   شرايط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما
الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فان لو كان منقطعا او مقيدا
بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام
والقعود الذين يكون كل واحد منهما فى حالة واجبا وفى حالة حراما وفى حالة
مباحا كما فى حال الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت
النداء المباح فى غيره وكالمنفعة والضرر فان الشى قد يكون نافعا فى وقت
كالاكل عند الشبع وضارا فى غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما
يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة لازمة عليها
لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل
فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهى صفة لازمة لهما وان لا
يكون موقتا لغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية
مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلانى الى ان انسخه
عنكم ويقول تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا المنسوخ بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام
الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية فان
الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما
ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم
الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ لحكم المنسوخ الذى قبل الناسخ
على رفعه بمعنى ان يكون موضع نزاله اولا هو جزءه او اللازم بل لو علم استمرار
الحكم

لحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتناوله ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر
الخطاب فى صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار
مع انه لو دل قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض
المراد لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثانى فيشترط
فى الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف
وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا
لما عرفت فى شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ تخصيص ما اريد بالمنسوخ
والا لزم بداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل وقد يشترط فيه وجود ما دل
على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان
مضادا للحكم الاول كفى دليل ثبوته فى رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى
بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم شهر
رمضان ونسخ ساير الحقوق بالزكوة لم يكف فى نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة
بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا   البحث
الخامس يجوز   اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشى بعد
التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة
فى وقت ما مور به ومفسدة فى الاخر فنهى عنه والمطيع والعاصى متساويان
فى تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصى كافرا او فاسقا
لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا فى جواز نسخه
قبل حضور وقته كما لو قال ان ربع فى اول النهار صلوا عند غروب الشمس
ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع اصحابنا وجماعة
المعتزلة وابو بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة
واكثر الشافعية واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز
ذلك لزم البداء اعنى ظهور حال الشى بعد خفائه على الله تعالى والتالى

بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها
اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في محل
النزاع فيجب تحققه واما بيان بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله
تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد زمان
مشخصاته استغنى عن اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر المكان لاختلاف
حال الفعل باختلافه الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال
النهي لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان
علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وح يستحيل
النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة
والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه له يقتضي وجوبه اعترض بالمنع
من اتحاد متعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي
مثل متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل
او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان
حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون
احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على
سبيل البدل لا على سبيل الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتميز احدهما
عن الآخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الآخر في وقت يوجب
تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان لفظ المامور به كالصلوة مثلا
ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها
خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيانه ولو سلمنا لكن ذلك
خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح امر مغاير لمتعلق النهي والنزاع
انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج
الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم
على

على نبينا وعليه السلام كان مامورا بذبح ولده اسمعيل ع بدليل قوله تعالى اني
ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر
وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاتحاد
اعلاده بالواجب واما الثاني فلانه يحسن ان يقول السيد
لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا ينقاد عن خياطته فكذا يحسن من الله
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به
كذلك فيؤمر به ثم تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت آخر وتبقى مفسدته
فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقتي الامر والنهي
لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم ع
بالذبح بل انما يكون مامورا بمقدماته من الاضطجاع واخذ المدية وذلك
مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلاء مبين ويؤيده قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا ولو فعل جميع ما امر به لقال صدقت بعض الرؤيا
والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون
عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لانم انه لم يذبحه فقد
روي انه ع ذبحه وكان كلما قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان
قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء لانم وذلك لان الفداء ليس
عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبان عليه وعن
الثاني بالمنع من الملازمة فانا نمنع حسن ذلك من السيد لجواز
البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه
تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار
حسن الفعل المامور به فان انتفت مصلحة الفعل باقية كان حسنه
باقيا ايضا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء المصلحة يوجب رفع

الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والغرض
المذكورة يقتضي النهي عما امر به وان كان الشارع اعم من ذلك
وهو فسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة
تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على
المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر
كان موجودا قبل الفعل ومصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا
ولو قالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه
مكلف بالفعل في وقته فيلزم منهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه
قبل ذلك الوقت **قال** البحث السادس يجوز نسخ الشيء **اقول** قد اشتمل
هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا
انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة يجب رفعه فاذا لم تشتمل
البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان
وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول ع المستفاد من قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فلما احتج المانع بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان عدم
الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا
او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نأت بخير منها او مثلها وليس
للحكم ذكر فيكون المراد ما هو انفع منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر
من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه مأتيا به ولا
يحصل بالفاعل ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء
يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب
مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الحنفية و

قوم

قوم وسقوا من دونه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه
تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية
بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب
الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ونسخ ذلك بالضرب
بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن
وهو اشق ونسخ صوم عاشوراء برمضان وهو اشق واما الثاني فلانهم
احتجوا بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها
اي مساويها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير
والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه
الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة
خلافا لشذوذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة
يجوز انفكاكها عن الاخرى فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب
والاجر لقوله عم من قرأ القرآن فاعربه فله بكل حرف عشر حسنات والقيام
بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد عن
تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج فاذا كان كذلك لم يكن
رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ
حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ
تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
تعالى مع بقاء الحكم واما الثاني فلما احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم
مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح وخلو القرآن عن الفائدة ح
ونسخ التلاوة دون الحكم مستبعد لانه لكون الاية وسيلة الى الحكم فان رفعها
يوجب رفع الحكم ايضا فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع
بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا

ولا يلزم من بقاء التلاوة وارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة
كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها
على حكمة يعلمها الله تعالى وهي خفية على البشر وكذا الا يتوهم ارتفاع
الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة
يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي
استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص
المندرجة تحته فكما جاز اخراج بعض الاشخاص من العموم كذا يجوز اخراج
بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص
ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد
بغاية معينة لا ينسخ والنهي لا يعادله شرط احتج المانع بان تقييد الامر
بالتابيد مناد للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان
نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل
للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ
الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله
البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل آخرون
فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يتغير بغيره مثل قولنا ايمان الفلاني واجب
او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخ تغييره اما بالمنع من الاخبار
به او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره
مثل قولنا العالم حادث والباري قديم عالم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند
المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر
الاخبار بنقيضه لو اتحد وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب
الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار
بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على المفسدة كما حرم على
الجنب

الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع
من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ
لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكما يجوز
نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم يبين انه اريد
انه بقوله اعمرته الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم
صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز
من قوله الف سنة الا خمسين عاما وتعيين المراد به احتج المانعان بان تطرق
النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله
عادا وثمود او لم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب
انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ
اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد
في اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله لم يهلك
ذلك انما اهلكتهم برفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلك
بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لان التخصيص بالاشخاص لا
بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت من تعريف النسخ
اما الحكم الشرعي المتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما
ان يكون بالاخبار بنقيضه اولا والثاني اما ان يكون مدلول الخبر مما يتغير بغيره
اولا والنسخ في كل ذلك جائز الا ما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند
المعتزلة السادسة الفعل ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة
له لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال
نسخه لادائه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله وصفاته وان
جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة ابا عند علي انحا
كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال المصنف

السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كما لعدة اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ
باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت
في حد النسخ انه دليل الشرع الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه
لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ له
منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة آحادا والعقل
بانّي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه
اعني الناسخ لا يخرج من الاقسام الثلثة فكانت اقسامهما تسعة وقد ذكر
طاب ثراه هنا مفصلا الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد
من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل
عن ابي مسلم وقد تقدم بيان ذلك في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز
الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين
من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب
ابي حنيفة وابن شريح ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الفقهاء
مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنعه الشافعي الظاهرية احتج
الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا
يمكن العمل بهما لانه جمع بين النقيضين ولا الغاؤهما لان المانع من العمل بكل
منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل
بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتأخر
بالكلية فتعين العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان الى نفسه
وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول ولانه وصف المأتي
به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها ولا يتحقق في غير القرآن ان يكون
خيرا منه او مماثلا له لان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ
كما

كما لو قال انسان ما آخذ منك من ثوب الا آتيك بخير منه او مثله
فانه يفهم منه عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له ومن جنس القرآن قرآن
الثاني السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا فالسنة ليست ناسخة
اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم
من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضده
الثالث قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك
دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقرآن فالجواب عن الاول انه مبني
على كون المأتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين
ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر
عنه الناسخ لانه اثره فلو كان المأتي به هو الناسخ دار فلزم تعلق انما رتب
على النسخ الاتيان الا المأتي به فلعل الاتيان متقدم على المأتي به لانه
عبارة عن قرينة على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى وايضا اسناد
الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا
انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد
من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من في المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال
النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس المنسوخ ضعيف
مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقى منكم بجهد وشكر وثناء القيه
بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء
والانعام والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لا تخصيص
في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا
منافاة بين كونه دافعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني في الازمان

سلمنا لكن لانم انحصار المبين في البيان فجاز ان يكون بعضها مبيّنًا
لبعض القرآن وبعضها ناسخًا لبعض اخر منه سلمنا لكن لانم ان المراد
بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظ لان ذلك مختص
ببعض القرآن اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلًا كالمحكمات فلو كان
مراد لزم خلاف ظ العموم وهو قوله ما نزل اليهم وح يجب حمله على
التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن على ما تقدم وعن الثالث
ان الاية انما دلت على انه ليس للرسول عم تبديل القرآن من تلقاء نفسه
وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تع من كتاب او سنة
بل الحق انها دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم الثالث نسخ الكتاب
بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة
لان كلا منهما دليل يجب العمل بكل منهما وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما
جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى
بنسخ حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه
المحققون سمعا وجوزه اهل الظ لنا اجماع الصحابة على رد خبر الاحاد
اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز والسنة قال علي ع لاندع كتاب
ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لاندع كتاب
ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت وفيه
نظر لان عليا عليه وصف الراوي بما يدل على ضعفه وعدم قبول خبر مثل
هذا الراوي لايدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد
شهادته ولانه عم رد الخبر بعوارض وهو عنده كونه غير مردود لذاته وعمر
رده علل بكون المخبر امرأة لاندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك
رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظ بوجوه الاول انه تخصيص
المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا يجوز نسخهما به

قياسا

قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لما هو مظنون اولا فيه
جمعا بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر
وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه
واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل
عنه عم بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ
قوله تعا واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم المنقول احادا لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول صلوات الله عليه وآله عليهم في ذلك واما الثاني فظ
والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ
فيبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد
مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق
المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع
في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع
من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الاية الاولى فان عدم وجدانه عليه السلم فيما اوحي
اليه الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما اوحي
اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة
اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع
حكما عقليا لا شرعيا وح لايكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما
الاية الثانية فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
بل مخصصة به لان الاية تلحقه بالمخصوص واما اهل قبا فلانا لا نم انهم قبلوا
نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي صلى اسمعهم من قبل ما يدل على
تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما افضى

افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم مشوا الى المسجد ديصلون
الصباح دارتفاع الاصوات بحضرت الرسول بان القبلة قد استدارت
الرابع الخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كان منقولا
بالتواتر او بخبر الآحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه لا مانع فيكون
جائزا اما الثاني فظ واما الاول فلوقوعه لان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران
ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت
لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته
وانه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا
مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا
الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة
لعدم وجود ما يدل عليه في القران وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا
بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان لا ينافي
صوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل
على ارتفاع حكمه سواء كان رمضان للبدلية او لا الرابع جواز تاخير
الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم
الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز
بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز احتج الشافعي بقوله
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان القران
العزيز فلو كان القران ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان
للمنسوخ

للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وهو محال والجواب ليس في الآية
ما يدل على انحصار كلامه في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا
الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ لم يرد بالبيان الاظهار
وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم
ينسخه الله تعالى بانزال من كتابه العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك
كون كل منهما بيانا للاخر وايضا فيما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ
والاظهار وايضا فالآية انما دلت على انه مبين لما نزل الله اليه الى حين
نزول الآية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزل الله فيما بعد
واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القران بالسنة
ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه امتناع نسخ القران
بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو تناقض
السادس يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان
قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم السابع يجوز نسخ
السنة المنقولة بالآحاد بمثلها اتفاقا لما ذكرناه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها الخبر فانه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان
شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل النبي من شربها الرابعة فلم يقتله وهما منقولا
آحادا واما الثاني فظ الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو
جائز قطعا التاسع نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا
ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال قدس سره البحث
الثامن الاجماع لا ينسخ اقول هذا يشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه
لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم

لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول صلعم لانه ما دام
موجودا لا ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى
وجد قوله لم يكن بقول غيره عبرة وح يقول لو تطرق النسخ
الى الاجماع لكان الناسخ له اما الكتاب او السنة او الاجماع او القياس
والقياس ليس بحجة على ما ياتى وانه محال اما الكتاب والسنة
فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب
والسنة بعد وفاة رسول الله صلعم وح يكون خلاف مقتضاهما
خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو ممتنع لما ياتى واما
الاجماع فلانه ان كان الثانى لا عن دليل كان الثانى خطاء وهو
ممتنع وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان
عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل لا بد وان يكون
من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له
لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان
الامة ان اختلف على قولين فقد اجمعت على ان العامى مخير فى الاخذ
بايهما شاء فاذا انقضت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال
ذلك التخيير اما الثانى فظ لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامى
مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع
المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لا لان الاجماع الثانى
رفعه وللقائل ان يقول لا نم توقف حجة الاجماع على وفات الرسول صلعم
فان الرسول اخبر ان امته لا تجمع على الخطاء ولا على ضلالة وح يتحقق له
الاجماع من دون اندراج قوله فى اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله
وما ذكره من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع
شرط لا ينافى كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثانى ناسخا لان
حكم

حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع
الثانى فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشئ مرتفع بذلك
الشئ على ان هذا وارد فى حكم كل منسوخ فانه مشروط بعدم ورود
دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع
شرط فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع
لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ
به اما نصا او اجماعا والاول ممتنع لان خلاف النص خطاء فالاجماع عليه
يكون اجماعا على الخطا والثانى محال ايض لما تقدم من لزوم كون احدهما
خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة
على ما ياتى هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم فى الفرع اقوى
من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما
جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المقر وموافقيه واما عند الجمهور القائلين
بانه حجة مطلقا فجوزوا انتفاء بالنص فى وجود الرسول صلعم وبعده الاجماع لجواز نصه
على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلف الامة على
قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك نسخا له ذلك القياس واما كونه
القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه بقياس اخر
كما لو افتى القياس حكما مخصوصا نقل الشارع على صورة مشاركة لها فى ذلك الحكم
فى وصف ما ينافى ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون
ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس ثم نص الشارع
على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل فى النبيذ حكم بتحريمه وكان
ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما لو ورد
نعم ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه دال بالجواد على تحريم الضرب برفع تحريم
التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ التافيف دون اصله او بالعكس

منع منهما اللغة اما الاول فلانه نقيض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض
من تحريمه ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك
ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين
البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه اخرى
لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل
لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد الحكمين رفع الاخر واما الثاني
وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل
ارتفع الحكم لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه قال البحث التاسع
زيادة عبادة على العبادات اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع
في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق
الاصوليين على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه
صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان
زيادة صلوات على الصلوات الخمس نسخ لانه يغير الوسطى عن وسطى وقد
قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وخالفهم الباقي
من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا
والوهم كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج
الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه
حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه
نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان
ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها
وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى واختلفوا
في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه
ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افاد النفي
المذكور

المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت
نسخا مثل قوله عم في الغنم السائمة زكوة او ذكر في الغنم ان كانت
سائمة ورد بعده قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد
ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل
زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة
عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه
المص وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة
على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات
اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه
الزيادة هل تسمى نسخا فالحق ان الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا
وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو
البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة
هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان الزايل حكم العقل
جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما
يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود غير ان
هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزايل حكما
شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم
الزايل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل
فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين
على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب
او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين
قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منها

والعام يدل على الخاص وكذا الكلام في التقريب بل ذلك معلوم
بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وح يجوز اثباته
بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد
وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة
المستفاد من العقل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على القراضي
الخمس ركعة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد مع ان
قبول الشهادة والخروج من عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا
على اداء الخمس وصار متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فانه توقفه
على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين
كمال الابد فان زيادة العشرين رافعه له اما لو قال الثمانون كمال
الحد او رد الشهادة متعلق عليها خاصة كانت الزيادة نسخا
فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذ كان حكم المزيد عليه
متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب
العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا
لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد
لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا له
فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه
نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد
من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تاخر التقييد
عن وقت العمل بالخطاب دل على الاجزاء على الاطلاق وانتفى التقييد
ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد
بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق في احدى المرتين
ثم سرق فقطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة تابع م
رافع

رافع الحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد
الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم اخير بانه
يدين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة
عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به
اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان قول الشارع
اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته
مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم
للمنع من ترك ايجاب وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو
حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات
وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون
خصوصية الاول وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية
الاخر فانها الى انه بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا
بخصوصية احد الفعلين ذلك بعض الوجوب الاول وح يكون نسخا اما لو نفى
على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان
اثبات التخيير قطعا نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النفي
متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لتخيير
الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
لانا انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة
على ان الحكم لا يكون الا بهما فيجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة
لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت
ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما الركعتين وهو باطل لان النسخ
لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبها وهو باطل ايضا لانه ثابت
الرابع

بالزيادة واما الاجزاء فهما وهو باطل لانهما مجزيتان عن الظهر كما كانتا
مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والآن لا تجزيان الا معها وذلك
تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه
وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا ثم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد
عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة فلا
تقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم
كان ذلك رفعا لوجوب التحليل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وهو
حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة
ليس بنسخ لنفي الطهارة لا لوجوبها ولا لاجزائها لما تقدم وانما هو رفع
لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل
فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة
للحدث وسببا للدخول في الصلوة وسكنا في المصحف وهي احكام شرعية
فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله ثم اتموا الصيام الى الليل يقتضي كون
الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل
طرفا وغاية وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال
صوموا النهار ثم زيد عليه صوموا اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي
وجوبها وهو حكم عقلي اذ الايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب
صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد
التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان معناه لكون وجوب
الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون
شرطا آخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك
الآخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الآخر
غير شرط وهو حكم عقلي ولان قول الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزمه
كونها

كونها واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون بدلا عنها اذ لم ينقل
بدلا المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط
فيكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي
واثبات شرط آخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم
متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة في الاول شرط في الوجوب
دون الثاني قال البحث العاشر نقص العبادة اقول اتفق الاصوليون
الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى
ان النسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة
والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا فيما يتوقف
عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون
موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا
عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا
وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا افاده المص
فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها في
كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة لم يجر مجرى فعلها قبل النقصان
كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين
واحتج على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ
للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي
عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا آتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب
عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير وتفرع على
ذلك فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع يجز حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت
بعد النقصان على الحد الذي كان يفعل قبله لم يجر وجودها مجرى
عدمها فجملة الصلوة منسوخة الثاني نسخ الطهارة الوضوء ليس نسخا للصلوة

لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله
كانت مجزية الثالث نسخ القبلة اذ كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا
لانها لو فعلت على ما كان يفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية كما في نسخ
استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت
المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان
نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة
لم يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى
الى ما كان قبله اولا لاجزاه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان
التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار العلامة في النهاية مذهب ابي
الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل اذا كان متناولا للجزئين معا
في وقت احدهما لا يقتضي نسخ الآخر كما لو اولا التخصيص واجاب
عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة
وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين
بعض جزء من الثلث م والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وخلاف الاجماع
وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها
مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها قال البحث الحادي
عشر يعرف كون الخطاب ناسخا اقول يعرف كون الخطاب ناسخا
لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول صلعم او من الامام المعصوم او من
جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك
وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا والثاني في دفع لبسهما مع علم
المتاخر وتحقق باقي شرايط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين
المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله
تعالى الآن خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل او متضادين
كتحويل

كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر
يعلم كون احدهما ناسخا للآخر في الجملة وعلم التاريخ يكون
من جهة اللفظ بان يقول هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ
ما يدل عليه مثل قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي
قبل الامر والثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة
كذا وهذا في سنة كذا او يتعلق احدهما على زمان معلوم التاخر
كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا قاله في غزاة احد ونزلت
هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها ونحو ذلك مما يذكر في باب
التراجيح انشاء الله تعـ ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل
مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله عم اذا التقى الختانان
وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاده ويبعد معه حينئذ
الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ وهذا الخبر منسوخ لانه قد يستند
في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قلناه او عين
الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا
وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك
الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ
قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره
في ظنه لا في نفس الامر ولكن هذا آخر الجزء الاول من شرح تهذيب
الاصول ويتلوه في الجزء الثاني المقصد الثامن في الاجماع انشاء الله

الاول في تحققه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور
وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وسلم واذا فرض اتفاقهم دخل الامام فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ومن
يتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجتماع
الخلق الكثير على الخطاء

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في الاجماع
تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته
فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال صلى الله عليه وسلم
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقع على الاتفاق ايضا
فيقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع
كما يقال البن واتمر وحينئذ اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما
في الاصطلاح فقد عرفه المصنف طاب ثراه بما ذكره فخر الدين في المحصول
وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من
الامور فالذي في المراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل
الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر على القول او الفعل
الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما
قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات
اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد
من يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة
محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود
والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر

لان الاجماع

لان الاجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في
الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الادبية واجماع
المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا
مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فالحد منقوض
عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا انه لا يكون
معلوما بالضرورة فيمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة
على الكلمة الواحدة والمأكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما
هو لتساوي الاحتمالات فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لحصول الرجحان المستند الى
دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وغيره مع اختلاف منازعهم سلمنا امكانه وتحققه ولكنه ممتنع من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس
معلوما بالوجدان كعلمنا بالتذاذنا وتألمنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي
للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو يتوقف
على معرفة المجتهدين لمخبر من نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المتفرقين شرقا
وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله فيجوز ان يكتم بعضهم مذهبه
ويبدي خلافه تقية او خوفا ومن هنا قال فخر الدين الانصاف انه لا طريق
لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يقتضي الامتناع الناشي
من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم لاحتمال التكتم
واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على راي
اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عند جمهور
سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام
اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء افتقر الى الوفاق او خالف واما الجمهور
فقد احتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين

له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيرا وجه
الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول و اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
و ذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يقرن
الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت و شربت الماء عاقبتك و متى حرم اتباع
غير سبيل المؤمنين حرم اتباع قول و فتوى يخالف قولهم و فتواهم فيكون متابعة
قولهم و فتواهم واجبا اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين
و اتباع سبيلهم و هو المطلوب و فيه نظر لا يستلزم الا ان يكون اتباع قول الا في مجتهد
والثاني — كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم كالكتاب قوله تعالى
و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم
شهيدا و الوسط العدل و انه يترتب عليه الشهادة و اذا كانوا عدولا استحال
اجماعهم على الخطاء و فيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة بحيث يستحيل اجماعهم
على الخطاء كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون
عن المنكر و ذلك يؤذن بامرهم بكل معروف و نهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف
و اللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه و فيه نظر
اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به و لا من نهيهم عن المنكر امتناعهم عنه كيف
و قد قال تعالى اتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق
الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف و نهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة
الرسول عم و لا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد كقوله عم لا تجتمع امتي على
الخطاء و هذا و ان لم يكن متواترا للفظ الا انه متواتر المعنى فانه نقل عنه عليه السلام
الثالثة — هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على الضلالة يد الله
على الجماعة سألت الله تعالى ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع
على ضلالة و ... و لا على خطأ عليكم بالسواد الاعظم و المتواتر يوجب العلم بقبيل
العلم مع ما ياتي من طرق العقل و هو الذي عول عليه الجويني و تقريره ان

إجماع الأمة

اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة اذ لا يكون عن دلالة او امارة فان كان الاول
كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلافا في تلك الدلالة لتمسكون
خلافا للاجماع حتى انه كان الثاني كذلك لانا راينا التابعين قاطعين بالمنع عن خالف فيها
الاجماع اعني الصادر عن امارة و لولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان
كذلك و فيه نظر لمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال القطع استنادهم
فيه الى ما اعتقدوه انه دليل و ليس كذلك و يشكل [illegible]
بالمخطئ فعليه الخ لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد ما
اورد عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل
المؤمنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه
اعني مشاقة الرسول عم و المعطوف و المعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما
في الشرط و اللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيها تبين جميع انواع
الهدى و من جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه و حينئذ لا يبقى للاجماع
فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع و عند عدمه لا
يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على
المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا و لكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين
او متابعة بعض ما كان كذلك و الاول مسلم لان لفظ غير سبيل المؤمنين مفرد فلا
يفيد العموم و بتقدير تسليمه يسقط الاستدلال لا على المدعى لان صيغ الاية ان كل
من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب و ظاهر ان ذلك لا يدل
على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق للعقاب و الثاني مسلم لكن نقول بموجبه
و هو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين
او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين و هو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره
هو الكفر بالله تعالى و رسوله و يتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم
فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم

فيما يدعونه وانما المراد لان كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح
ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن
لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والمراد هو غير مراد ههنا
اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجاز اولى من غيره فيبقى الاية مجملة وايضا
فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو
سلم لكن يحتمل حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل
منهما مفضيا الى المطلوب فتكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع
عليه من دليله ونحن لا نقول الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو
كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب المتابعة التمسك بالدليل في اخذ
الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذا للحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من
تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية
ليست عامة بحيث اقتضت وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا
على فعل مباح فانه وجب اتباعهم فيه فيخرج عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب
وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى قدس الله روحه هذه الاية انما تدل على
وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا
للظاهر وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا نعلم القطع بموافقة باطنه للظاهر
وهو حق وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منها بها وهو باطل
اجماعا الخ لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الا
شكالات الواردة عليها في الوجوه اما على الوجه الاول والثاني فان ظاهر الاية يقتضي
وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان فيجب اما ان يقال ان المراد بالوسط
غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها
على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعلها غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس

والشهادة

والشهادة لا تقدح فيها الصغاير ونحن نجوز وقوع الصغاير منهم وهو خطأ
فتحقق جواز اجتماعهم على الخطأ ولان شهادتهم انما هي الغاية في العدالة انما تكون
في الاخرة فتكون اعتبار العدالة حينئذ اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء
ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث
فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامها وصف كل واحد من الامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهو يعلم بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم
سلمنا لكن لا نسلم العموم بحيث كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم
من ان المفرد المحلى باللام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فلانه
من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة
القطعية عندهم واما التواتر المعنوي فهو مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد
التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما
مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كون كل واحد
منها دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لا انها ظاهرة فيه ولو في بعض
تلك الاخبار ولم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح منها عنده كذبا ويكون المراد
منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق
الكثير على الخطأ كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة
مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطأ وهم اضعاف المسلمين واعلم
ان المصنف طاب ثراه جعل هذه البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته
وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني
وكذا الثالث والرابع لم يورد على الخامس شيئا من الاشكال لان ظهور ضعفه
البحث الثالث قال سيدنا المرتضى لا يجوز اجماعات قولنا الف للعلم الخ كل مسئلة
اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب
في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين

فيهما بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم
بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد
المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة ومعتمدهم عليه ظاهر وهو ان
المعصوم لابد ان يكون قائلا باحد القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين
كل منهما قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثالث باطلا وهو القول القسم
الاول باطلاقه كذا الثالث اعني القول الحادث ايضا كما كان الحق في احد ذينك القولين
كان الاخر باطلا والثالث ايضا باطلا وان لم يكن لزم اجتماع الامة على الخطا وهو
اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر منهم وجوزه
بعض الحنفية والظاهرية وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه
لم يجز والا جاز فالاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص
الجد بالارث وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فهذا القول باختصاص الاخ بالارث
لا دفع ما وقع الاجماع عليه من ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج
مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي
وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل
مع الزوج جعل لها من الزوج ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل لها مع الزوجة فا
لقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يدفع ما وقع
الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانعون بان الامة اذا اختلفت على القولين اوجب كل من
من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهم على التخيير واحداث الخلاف وعدم جوازه
فالثالث مجتهد اخر فخط نقل بين المصير الى القول الثالث يدفع ذلك الاجماع او دفاع
شرط واذا لم تفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه والحق
انه ان نصوا على الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بينهما اي بين المسئلتين في الحكم
الثلاثة او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه
رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم

الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما الثالث ان لا ينقل
الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى
والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم
لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فاجري ذلك مجرى النص على عدم الفصل
كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احديهما ورث
الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما من ذوي الارحام
الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب
الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من النبيذ وبيع الغائب وجوازهما
عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ
وجواز بيع الغائب عملا بالاصل السالم عن معارضة خلاف الاجماع ولانه لو لم يجز
الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ادى اليه اجتهاده
ثم ادى اجتهاده فان كان الاول وجب عليه ان يوافق الشافعي في القول ببطلانه اجماعا وان كان
الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهد
فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكورة اجماعا فالفرق فيه
لم يجز ومكم بينوا نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا فيه
الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينص على عدمه لان المعصوم
قائل باحد الجمعين والفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما
اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او غافلين عن حكم المسئلتين دون
الاخرى وقول المصنف كتاب نراه يحرمه لان الجد معنا لا يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه
لان المانعين يشتمل على ذلك البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير الخ
في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم
الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الاخر ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع
ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم

قايل باحد ذينك القولين فصير الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجهة
فقد اجمعوا عليه بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا في دفن
الرسول في موضع دفنه ثم اتفقوا بعد قول امير المؤمنين في دفنه في موضع قبضه صلوات الله
واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات
الاولاد ثم اتفقوا انما نعرف على منعه وفي قتال مانعي الزكاة ثم اتفقوا على جوازه واما
الثاني فظاهر ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين
جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا
على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول فقد تقدم
استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ
باي القولين مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه واذا
حصل ذلك الشرط زال ذلك الاجماع فيزول هذا الاجماع بزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير
كيف وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطاء ع
الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد
ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد ابن حنبل والصيرفي
والاشعري والجويني والغزالي واجازه اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي
وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير اهل
المجتهدين الى ما دعا اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في
الجميع والعلم بذلك ضروري ومتى وقع يكون حجة لنا مدلول ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى الكتاب
عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم
الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما
شاء فلو اتفق الاجماع في العصر الثاني على احدهما تنافى الاجماعان وانه محال ولو كان
قول اهل العصر الثاني حجة لكان احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى وهو الثاني فبطل كان

الموت

لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة وهو الملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع العصر الثاني
حجة كونهم كل المؤمنين وهو ثابت هنا الاول لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان
اما للدليل فيكون خطأ او الدليل وهو محال لانه لم يخف عن اهل العصر الاول
اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالكل المفرد ووقوع
الاجماع عليه لا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر
لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به واخطوا بعض الاول ان
الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول لم التنازع والتقدير انقضاؤه وانقطاع
الشرط يوجب انقطاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد
الى الله تعالى والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن
الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فيثبت بزوال الخلاف
زوال الاجماع والمصنف كان نراه لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع
مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الواحد انما مشروط بعدم ظهور القول
الثاني فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال المشروط فان قلت
هذا انما كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على الوحدانية لحكمة
اجماعهم على انتفاء الاشتراط لكونه مشروطا بذلك الاجماع في الاول ثم اجاب بالمنع
من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل
بقولها ولا يجوز العمل بقول غيرها كما تقدم وعن الثالث انا بينا ان موت احدى
الطائفتين وبقاء الاخرى يجعل قول الباقين لا نزاع تحت ادلة الاجماع والموت
اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يلزمه من موت
المصيبين ان ينقلب قول المخطئين صوابا قلت لا نسلم جواز موت المصيبين باجمعهم وقبل
بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم للدليل يجوز خفاءه عن بعض اهل العصر الاول
لا عن الكل وعن الخامس ان اختلافهم ليس الا انه لا يتضمن نفي ما اجمعوا عليه منهم
جائز كما تقدم وكذا اجماعهم على احد ذينك القولين بعينه مشروط بعدم الاتفاق
في ذا زال الشرط زال الحكم كما تقدم البحث الرابع اذا اتفق اهل العصر الثاني على

علي انقراض العصر

القسم الثاني آه‍ قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى
قسمين كل منهما يقول في المسألة بخلاف الآخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الآخر
كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظاهر لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي
واما على القول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة
السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر
على المعصوم فيجب كونه في القسم الآخر واما على رأي الجمهور فلان القسم الباقي هو
كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الآخر كان اجماعا ايضا
لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين المتقدمتين بان انقسم جميع المؤمنين الى طائفتين في
القول في المسألة الواحدة بان يقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى
منع منه اصحابنا وهو ظاهر لان المعصوم في احداهما فالحق معها فالقول الآخر
باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما
انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو
مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة في المسألة الواحدة على البدل فمن اجازه
جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر اعني
المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على
قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء
انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين
فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم الادلة الاجماع ولان
انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه لو حدث
في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وصح يجوز لهم مخالفة الصحابة
لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في
الصحابة فان لم ينقرض التابعون حتى تجدد من تابعي التابعين مجتهدون فلا
يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا
يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتأمل والفحص عن مآخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده

ويرجع عن قوله

ويرجع عن قوله الى غيره فلا يستقر له قول الا بعد موته والجواب ان النظر والتأمل في المسألة
انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع
عنه بالاجتهاد ذكرنا ان ظن وجوب العمل حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون
ولان الاجماع نوع من الحجة فان التمسك بظنون كما يتمسك بمعلوم فيما سنا على الشبهة
الجامع بينهما دفع الضرر المظنون البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين
عن الانكار ليس باجماع لاحتمال آه‍ هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة بين ان
تثبت اجماعا وما دخلت فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع
واخرجت عنه وهي ستة الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين
لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا وقال الجبائي انه
اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن
ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا
وحجة والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فلان السكوت
يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم
اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسألة وانه اجتهد
وادى اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار لاعتقاده
ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منعه من اظهار مذهبه
من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه
مصلحة او اعتقد عدم تأثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار
فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول لخطأ كان من
الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار حطا عليه واما الثاني فلان السكوت
عن الانكار اعم من الموافقة في الحكم الذي لا يتحقق الاجماع الا معها والاعم من عدم ا
لحاقه في العام لا يدل على الخاص ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول
احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسألة زمانا طويلا

الرابعة الاجماع الفعلي [illegible]
[illegible]

واعتقاده خلاف ما انتشر من القول المذكور ثم لم يظهر للخوف ولما التقية على ما حصر العوائق

والجواب المنع من جريان العادة بذلك على نفي الادوم ضج عجز على نقص بن تسليمها انما هو عدم

اعتقاده احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اجماعا

ولا يلزم من عدم اشتهار خلافهم اعتقادهم اعتقاده ورد احتجاج ابو هاشم بان الناس

في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة انما لم يعرف له مخالف الجواب المنع من ذلك

احتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس العلماء فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر

عليهم وانما اذا علم لم يكن فيه خلاف لم ينكر عليهم وليس ذلك الا للحكم فيكون حجة

اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة

قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول

المجتهد عنه ولا يكون لهم ترك الحد ان يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن

معارض ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا

لآية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تاويل آخر والحق نعم اما

الاول فظاهر لان المجتهد في كل عصر يتفكر ويستنبط كثيرا من الادلة والحجج على

الاحكام المستدل عليها قبل انكر الاجماع ~~لان الدليل الاول ادى~~ واما الثاني فانما

لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصالة السالم عن معارض

ما لهذا الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان

اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول او انتقض على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه

تخطئة اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم

حمله على المعنى الآخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل الاول وهو خرق لوقوع

الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك

في كلا معنييه والبيان انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين واراد به

في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الآخر لان الاجماع منعقد على خلافه

البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

ويطهركم تطهيرا

ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اجماع العترة حجة لان اهل البيت عليهم السلام معصومون

تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد استحقاق ذلك بلفظ انما الموضوع للحصر

والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة

الكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفس حقيقة المستلزم نفيها نفي كل فرد من

افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم

والاتيان بالاسم الشامل لهم تعظيما لشأنهم والثناء على وجه الاختصاص في قوله اهل

البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على النزاهة عن كل دنس وتاكيد ذلك بمصدر

وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم لان

النبي صلى الله عليه وآله جمعهم لما نزلت هذه الآية ولف كساء عليهم وقال اللهم هؤلاء اهل

بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله انا من اهل البيت فقال انك على خير ولان

لفظة انما للحصر وظاهر نظم الآية يدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن احد

الا عن اهل البيت وليس مراد لانه تعالى يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ

الارادة على متعلقه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب فيه واطلاق لفظ

السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وقد مر ان الرجس عبارة عن العصمة

فهذه الآية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة

والحسن والحسين وحمل الآية على غيرهم خرق الاجماع والخطاء في الحكم رجس فيكون

منفيا عنهم عليهم السلام الثاني النقل المتواتر من قوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان

تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي جعلا متصلا لن يفترقا حتى يردا

علي الحوض حصر التمسك الذي يحفظ معه نفي الضلال المؤبد فيهما اهل البيت حجة قولهم

موقوفة على انضمام الكتاب اليه هو في عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان

من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث العترة اعرف من غيرهم

بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبط الوحي منهم وفيهم هم ولانهم لم

يشاهدوا افعاله ويسمعوا اقواله ويعاشروه ويجاوروه وهم من نسبوا اهله وشاهدوا

حجة عليها وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ٣٣

افعالهم واعمالهم وبواجبهم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال
ومن هنا كان اقصد لمعرفة الاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها [illegible] على الاقل بان الازواج
ذات واحد عدل لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن ما يقتضي ان لفظ الرجس المنفي لا يدل
على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تعلم وعلى الثاني فلانه خبر واحد ولا ماهيته نافي
حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن يتصفن بما ذكر في معظم الاحوال
وعن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقال عنكن ويطهركن
كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه عليه السلام بلفظ الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين وعدم اجابته ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بقوله
بل على [illegible] وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالآية يجب كونه معصوما
على ما تعلم والزوجات لسن بمعصومات اتفاقا وغير ذلك من الخلاف اكثر من اجماعا
ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا
او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما
للاستغراق فثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية
والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها لما انتفت لانه
لزم وجود الطبيعة في ضمنه وانه صح وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر معنى وقد تلقته
الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضلهم وعن الثالث الفرق
بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف
والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يحرص على تكميل
ذريته واولاده اكثر من زوجاته وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته
انما هو لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عليهم السلام
فان حرصهم على ملازمة الرسول انما هو للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء
الفضائل العلمية والعملية كما ان امير المؤمنين [illegible] علمني رسول الله الف باب من
العلم فانفتح لي من كل باب الف باب البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة

اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك
لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين ولفظ
الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون
اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين لكان اجماعهم
حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة
وهو باطل اتفاقا واحتج مالك بقوله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا
من جهة يعول عليها سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه [illegible]
المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء
خبثا خصوصا على قول من يقول بتصويب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم [illegible]
على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر منه ترك الظاهر اجماعا لان من المعلوم استيطان
جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشرك بها الى اعوام في زمان الخبر ومع
فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه
واستيطانها لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا
لان امير المؤمنين عليه السلام فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطاء الى اجماعهم واما الجمهور
فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي خازم من الحنفية ولهذا
لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال الحسن [illegible]
مال المعتضد عليهم وقبل المعتضد قوله وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق
عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
واما اجماع المشايخ الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة
اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم والواحد من
الثلاثة المذكورين ليس بمعصوم اتفاقا فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس
بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله

اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال ان يكون جوابه
قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد
فقال قوم بحجيته والاكثر على خلافه احتج الاولون بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ولما اتفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وانما كان الاهتداء يحصل
الا الاقتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبران صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم
وتشرفهم بصحبته عليه السلام على ان اجماعهم حجة على ان ذكره المشافهة بالخطاب
فربما كان مع اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن
حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين
مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة يرجعون الى اقوال التابعين ولو كان باطلا
لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن شيء فقال اسلوا مولانا
الحسين فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح
الولد فاحالنا الى مسروق ثم انا ما المسائل بجوابه فتابعوه عليه وغير ذلك واما الثاني
فظاهر وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزم بطلان قول التابعي
بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم
على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انهم لم ينصوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع
جميع الصحابة الى اقوال التابعين في الجماعة المذكورة في بعض الصحابة ليس بحجة
فجاز عليهم الخطأ في رجوعهم الحسين من سادات الصحابة لا من التابعين ولا
ينافي هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة بل القول
المخالف لقولهم باطلا البحث الثامن في الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله
على قول المعصوم اه في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين
من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل
في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا

انما هو بقول

عن فريضة فقال اسلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني
[illegible]

انما هو بقول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالهم فاجماعها حجة
لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما
علاه من الاقوال المخالفة له باطلا اما الجمهور فقالوا اما ان يكون مخالفته موجبة لكفره وخروجه
عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من علاه حجة لانهم كل المؤمنين
حينئذ فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا
حجة دليلا يتوقف على خطأ المؤمنين فينا وهذا انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك
المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لانهم من
بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان فلفقدنا ولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة
اذ حينئذ انما نعلم خطأ كل واحد من شرط الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان الاجماع من
من علاهم حجة الا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي
وابو الحسين والخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم وهنع الباقون احتج الاولون
بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الاحد والاثنين كما يصدق على الزنجي
انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر
علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة
واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة
وكيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كان لزم الاشتراك والمجاز اولى
وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة نفي الليس انه اسود كله بل بعضه كما يقال
هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم لانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين
فيقال اجمع المؤمنين الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن
الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين حينئذ وانحصارهم وضبطهم
البحث السابع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة الخ اكثر الناس
على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التخييت
والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطأ لقوله تعالى وان تقولوا

على الله تعالى لا نعلمه فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في حجية الاجماع
واعترض المعتزلة الشافعية بان المراد من الخطأ ان كان ما الفرض انهم اتفقوا عليه الحكم الذي هو حكم
فصح حينئذ جواز كونه هو الحكم الذي هو واجب الله تعالى وان كان غيره فيمتنع ان يتفقوا عليه من غير
دليل لانهم فيه المتنازع وفيه نظر لان المراد من الخطأ المعنى الثاني وليس هو المتنازع
لاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن دفع الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون
بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل او الامارة هو الحجة
فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول
فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك
الحكم الجلي ويحرم على الغير قطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديم ما يعارضه
من الادلة مع انه لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاء صحة الحكم لانه قد يقع اتفاقا وان كان
عن دليل لانه لا يجب في الاجماع فصل المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على
بيع المراضاة واجرة الحمام مسلمنا لكنا لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك
عليهما لكم ان يقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيها
فان عدم نقلها الينا لا يدل على عدمها لجواز ان تحققهما بالاجماع عليهما اغنى عن نقلها والخبر لكم
وعدم علمكم بالدليل لا يدل على عدمه ثم اعلم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا
في جواز ان يكون عن الامارة من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود وابن جرير
الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو
لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود فلانه منع صحة القياس واما ابن جرير فلان الامة على كثرتها
واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعهم في الوقت
الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة يجوز
ان تكون ظاهرة فيجتمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب
الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع
اذا كان عن موافقة خبر دل على ان ذكرنا الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان

عنده ورده عن دليل مغاير لزعم حصول الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل
عدم غير هذا الخبر فيتعين هو كذلك البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من
زمن الرسول صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة والا لما انتفت فائدته ولا قول الكافة ولان اية المشاققة فيه
على اتباع المؤمنين وكذا الاخبار من الدليل لان لفظ الامة ينصرف الى هؤلاء لا قول العوام
لان قولهم بلا دليل فيكون خطأ فلو كان قول العلماء خطأ لزم الاجماع على الخطأ ولا عبرة بقول المجتهد
في فن لم يجتهد فيه [illegible] فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولانه غير معتبر في الاجماع الاصولي المتمكن
من الاجتهاد [illegible] من معرفة الخطأ والصواب لا يعتبر في الاجماع
انقراض الامة جميعها من زمانا ذلك الى يوم القيامة لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة
على [illegible] الاستدلال [illegible] يوم القيامة لم يتحقق الاجماع على هذا
التقدير لان المجمعين [illegible] بعض الامة [illegible] بعد المجمعين [illegible] كان
كان [illegible] الاستغناء عن الاستدلال [illegible] في الاجماع قول
الكفار [illegible] لان [illegible] يقبل المعصوم [illegible] على موافقة
[illegible] اما الجمهور فلان اية المشاققة [illegible] اتباع
المؤمنين [illegible] الادلة [illegible] اتباع الامة و [illegible] من الامة بحسب
[illegible] الدين [illegible] عليه السلام [illegible] قول الكفار
[illegible] عن المؤمنين والامة [illegible] العوام من المؤمنين اهل الدين [illegible] لهم اهلية
الاجتهاد [illegible] في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت
وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم [illegible] الباقون ان العوام
لا [illegible] لهم في حكم الدين بغير دليل ولا امارة فيكون قولهم خطأ فلو [illegible] قول المجتهدين
[illegible] لزم تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة [illegible] الخطأ من وجهين لان
خطأ العوام انما هو في [illegible] الحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطأ المجتهدين
في عدم [illegible] الحكم [illegible] ان من يجوز [illegible] القول

ويعلم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة ويمتنع من استحالة الالزام ويلزم تخطئة
كل الامة في مسئلة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك
الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل
الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل من
هو لا حاصل بالنسبة الى الفن الذي لم يتمكن من الاجتهاد فيه فقد تقدم ان قول العوام
غير معتبر في الاجماعات الكاشفة للاحكام وللمذاهب اذا لم يكن لهم قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله
غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها كان مقلدا وذلك مصيره حكم العامي فا
ستفهامه كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفقه
كان خلافه معتبرا في المسائل الفقهية اذا لم يكن حافظا للاحكام ظانا ان قوله الاتي متمكن من استنباط
الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بينها بين الصواب والخطأ من الاقوال فوجب اعتبار
قوله كغيره من المجتهدين البحث الثاني وهو شرعي لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين الخ
لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا حد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم علة صح
والعبرة بقوله لا بغيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول كل المؤمنين والامة
وان لم يبلغوا حد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والعياذ بالله الى الثلاثة او الاثنين لصدق
عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصروا في واحد هل يكون قوله حجة
قال قوم نعم لان اسم الامة قد يقع تصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال آخرون
لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكون في الصحابة حتى لا يكون
اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري وشيعته واتباعه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما عندنا فلان
الحجة قول المعصوم وهو موجود في كل زمان كما عرفت واما الجمهور فاحتجوا علينا بان اجماع
التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى آية المشاقة احتج المخالف بوجوه الاول
ان ادلة الاجماع انما تناولت الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى كذلك
جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا تتناول الا الحاضرين
المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من

المؤمنين فلم

المؤمنين فلم يتناولهم الآية لا يقال هذا كان حقا شاملا النبي ولعامة قوله لا تجتمع امتي على الخطأ وامثاله
فاسدا بعدم حجية اجماعهم بالشك من معارضته الادلة الثاني ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل
المجتهدين وهو لا يمكن بعد تفرق العلماء في البلاد بحيث لا يمكن ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم
فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها الثالث ان الاجماع من غير الصحابة ان كان لا عن دليل
كان خطاء وان كان عن دليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند
الكل فلا يكون طريقا للاجماع والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة
ولكانوا عالمين بمقتضاه وحيث لم ينقض بخلاف ذلك علمنا انتفاءه الرابع ان الصحابة اجمعوا
على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها لكان اجماعهم
حجة فيخرج عن كونها محلا للاجتهاد فيثبت نقض الاجماع فلا يكون حجة والجواب عن الاول انه
لو صح لزم من موت واحد من اولئك المخاطبين وقت نزول الآيات المذكورة ان لا يكون
اجماع الباقين حجة وانتم معاشر تقولون ببطلانه لانه لم يبق لما كان كثير من معتبري الصحابة المشافهين
بالخطاب ماتوا قبل وفات الرسول صلى الله عليه وآله والاجماع لا يعتبر الا بعده فما علمتم فلا يكون حجة
مطلقا وعن الثاني ان ذلك يعدده ببيان في بيان ما ذكرناه من حصول الاجماع اذ الاطلاع على كونه حجة
انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من لزوم الخفاء لجواز ان خفى النص او دلالته على الحكم عن
بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة بعضهم الموجب لبحثهم وتفتيشهم
عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل آخر من الصحابة لم يعرفه الآخر وعن الرابع تقدم من ان حكم المجمع على الاجماع
مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه البحث الثالث في ضابط ما يصح التمسك بحجية الاجماع فيه
لا يجوز التمسك به فيما يتوقف عليه الخ هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان
كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا
عالما مرسلا للرسل وصدق الرسول صلى الله عليه وآله لان كون الاجماع حجة انما يستفاد من قول
الرسول اما حكاية لكلام الله تعالى او اخبارا بكونه كلاما كما في الآيات المتقدم ذكرها
ومثل قوله لا تجتمع امتي على خطاء وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه
المستفاد من دلالة المعجزة المتوقفة على وجوده تعالى وعلمه وارادته وحكمته

ظن استفيد العلم بصدقه او يتبع ثم ما يتوقف عليه العلم بصدقه كالعقليات المذكورة من الاجماع
لزم الدور بعد ما ما لا يتوقف العلم بحجية الاجماع عليه وليمكن الفطرة قاضية بثبوته ولا نفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارساله
الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك عند حدوث الاعراض ثم يعرف
من قول الرسول كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة
في الامور الحربية مثل تدبير الجيوش واقتناص الحروب بموضع معين او وقت مخصوص
قال قوم نعم هو الحق لان المعصوم لا بد ان يكون في جملة المجمعين فالمعروف ولان
غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية وقال آخرون لا لان اتحاد الامة لا يكون
باعظم من الرسول حالته مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان من احتج
تحقيق امور تاكيد طلبه لا للخالف وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة
والشطر الاخر في اخرى مثلا ان يذهب احدهم الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر
الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث فيجمع الخطأ الاخيرين اما عندنا فلا لان المعصوم في
احد الشطرين فلا يتطرق اليه الخطأ اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطاهم
وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطأ وهو ثابتهم ينقض الحق وهو
منع غيرهم بما نقلتم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطأ ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة
لا على بعضها والمخطئ في كل واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد
في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والاخر
بالعكس وفيه نظر لان المخطئ كان في مجموعهما جميعا من الامة والشطران متفقان على نقيضيهم
وهو خطأ لزم اجماع الامة على الخطأ في مسئلة واحدة وانه مع ان اتفاق الامة على الكفر
قح عندنا لا مثنا به على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور ففي تجويز بعضهم
له وجرحها الكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صلعم وآله والعصمة تثبت للاكثر من المؤمنين
مقبول آخرون فلان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود
سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وحينئذ يمتنع من ايجابه ثم اتباع سبيل

المؤمنين

المؤمنين سلمنا لكنه انه مشروط بوجود سبيلهم لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان
مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا لاحاد سلمنا بان سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه
على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن على احد من
الاجماعات الشائعة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعه لذلك الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل
المؤمنين مشروط بوجوده لانه بعدمه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه ح واما اشتراك
الامة في عدم علم ما لم يتعلق به اما لانهم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت
قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمحلين بدعتهم او كون الباري تعالى لا داخلا ولا خارجا
فهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا بالعلم يلزم من اجماعهم على جهلهم وان كان
خطأ كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم
ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستقيم الذي هم
عليهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم خارجا عن اشتغال فيما ينقض الواقع
اما اذا كان مخالفا فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على الخطأ وهو الجهل المركب
البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان [illegible] الاسلام [illegible] اشتغلوا بحاجة الحكم
المجمع عليه خلافا لقوم من الفقهاء يكون كافرا مطلقا وآخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم القطعي
عليها اصل ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وما كان الحكم المظنون لا يكون كفرا اتفاقا نعم
سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها الا ان تجب
الرسول ثم ان لا يحكم بالاسلام لمن حلف ثم يعرف ان الاجماع حجة [illegible] وهو العلوم
خالف فلك قد فصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه والخلاف معروف من الاسلام كالعبادات
الخمس [illegible] والتوحيد والرسالة كان جاحده كافرا واما فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن في
هذا التفصيل نظر لان العبادات من قواعد الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس
طريقه الاجماع فيكون جاحده كافرا بالنص ثم يجئ عليه في الاجماع المتضاد [illegible] الحجة بالنسبة
الى كل المجمعين حجة [illegible] وقال الاكثر [illegible] لانهم ان اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم
فيجب اتباعه للاية [illegible] الاقلون لا لان اتفاق على احد القولين [illegible] ما اقتضاه الاجتهاد

عند ظهوره حجة أقوى من الأول وأجيب بأن ذلك الجواز مشروط بما إذا لم يتحقق الإجماع
على مقتضى الاجتهاد الأول فعند تحققه يتبدل الاجتهاد على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط
عندنا لما عرفته من استحالة تحقق الإجماع عن الاجتهاد لأن قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون
إلا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الإجماع عقيب إجماع آخر مخالف له قال أبو عبد الله
البصري نعم لأنه لا امتناع في إجماع الأمة على قول بشرط أنه لا يطرأ على الإجماع ولكنه لم يقع
لأن أهل الإجماع لما اتفقوا على أن كل ما أجمعوا عليه لا يجوز مخالفته كان الإجماع الثاني ممتنعا
ووقوع هذا الجائز ومنع الباقون منه لأن إجماعهم الأول إن كان عن المعصوم داخل في الجميع
عليهم ممتنع وأما الجمهور فلأنه يستلزم خطأ أحد الإجماعين وهو ممتنع كما تقدم من الأدلة
وقول أبي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في إجماعهم على وجوب العمل بإجماعهم في كل
الأعصار لكونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه [illegible] الفصل الثاني في الأخبار
وفيه فصول الأول [illegible] الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه وأما الأول فهو يطلق على القول
المحتمل للصدق والكذب وتارة على غيره كقوله الدال بالوضع على حكم النفس بأمر على أمر إيجابا
أو سلبا فإنه كما ينبئ سلبا مثلا بل ليس بكاذب ويطلق أيضا على غير القول من الإشارات والدلائل
والأحوال إذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومن قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول الآخر وكم يظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب وقول أبي الطيب [illegible]
يخبر عن العرب أنه شرع [illegible] التشبه بالليل ومجاز هو حقيقة في الأول لأنه المتبادر
إلى الذهن عند الإطلاق لفظ الخبر الأول أخبرني ولا ما أخبرني فلانا يعارض الأول في الظاهر
عند الإطلاق واحتياجه في الدلالة عليه إلى القرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما أخبرني بل
الملاحظة بل علمته ذلك من اضطرابه ومعنى أيا إلى مجاز هو مشترك بينهما وهو حظ
ما ذكرناه ولما يجاز نحو الاشتراك عند التعارض كما تقدم وأما الثاني فاختلفوا فيه فقال أبو هاشم
أما لحده أما الأول فقال أكثر المحققين إنه غني عن التعريف لأن كل أحد يعلم ما
عبارة عن حكم الذهن بأمر على آخر إيجابا أو سلبا وكما أن ذلك أمر معقول مركوز في الفطرة
لا يختلف باختلاف الأحوال ويجد كل عاقل من نفسه وفرق بينه

وبين غيره من الحالات النفسانية كالأمر والنهي والطلب ونحو ذلك كذلك ضروريه هي
التصور بما الضرورة لا يحتاج إلى التعريف هذا إذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما
ذكره المصنف طاب ثراه وإن كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه كما قال الآن مطلق
اللفظ معلوم وكذا القيد أي المتكلم لأن كان الجميع غنيا عن التعريف ثم إنه اعترض على حده
بعض بأنه المرتضى والتبع كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة
عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الإخبار بكونه صادقا
أو كاذبا فيذكره في تعريفه التركيبي الخبري عند المنافسة عنه من أنواع الكلام المركب
كالاستفهام والأمر والنهي وغير ذلك كقولك الفاعل زيد غلامك وصدق الاستفهام
في المستقبل كما أن زيد أتاك قادم كما وذلك لأنه هو على سبيل التنبيه بأنه وعلم
لما فيه تمييز عن التشبيه ولا يخفى أن هذا لأن تبديله يغني الصدق والكذب والصدق
والكذب على التقابل معرفا بأنه لا حقيقة الخبر مطابق وحقيقة أنه أو لأهل يتقاربان كونه ضروريا
غنيا عن التعريف وأما ثانيا فلأنه يستلزم الدور لأن الصدق هو الخبر المطابق
والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الإخبار بصدق الخبر والتكذيب الإخبار
بكذبه فمع أنواع المطلق الخبر يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها
فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على كل منها دار وهكذا قيل وفيه نظر فإن من أنواع
كونه الصدق والكذب تعيين الخبر الحق انتظام هنا أنه بيان لكما تقدم ومن ثم
أمثل [illegible] يستلزم للدور سلمنا لكن لا نسلم توقف معرفتها على معرفة مطلق
الخبر وإن كان جزءا منها لاحتمال معرفتها بوجه ما من غير معرفة جنسها ثم ينتقل الذهن
من الرسم المؤلف منها إلى معرفته وقيل المعرفة بالصدق والكذب لفظ الخبر في المرسوم
لا معناه فلا دور ويتوجه عليه بأن ما ذكرنا في هذه المعرفة طروق ثم إنه يرد على الحكم النفسي
والأمر والإيجاب والسلب البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يحتاج كون الصيغة
خبرا عن فصل الخبر بعدها من الشارع والحكي والنائم والمجنون إلى الإرادة ذهب
السيد المرتضى إلى أنه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من إرادة الإخبار بها

ووافقه على ذلك أبو الحسين البصري واحتج على ذلك بأن الصيغ المذكورة قد توجد ولا يكون خبرا
أما صيغة فهما من غير قصد اللافظ بها مع استعمالها كالصيغة الصادرة عن الساهي والنائم
والحاكي خبر غيره أو عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كما تستعمل في الأمر مثل والجمع
فيما يعمد من تعلقه فإنما أعني الترجي مثل لعلك ولا التمني ولا الاستفهام في الحج وإذا
كانت الإرادة بكونه خبرا فإرادة غير خبر كانت إفادتها الخبرية دون غيرها فقد الصحيح وهي
الإرادة المذكورة والأصح خلافه لأنها حقيقة موضوعة للخبر ولا يتوقف دلالتها على المرجح
غير الوضع كغيرها من الألفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا
للصيغة دون باقي الأقسام وذهب أبو علي وأبو هاشم الجبائيان إلى أن الصيغة خبر
كونها خبرا صفة معللة بتلك الإرادة وهي الخبرية وهو باطل لأن تلك الصفة إن قامت
بجميع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وإن قامت ببعضها لزم كون
ذلك البعض خبرا استغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في الكلام النفسي ومباحث
الأمر البحث الثالث إذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت
قيامه في نفس الأمر وإلا لم يحتمل الكذب وهو بجنس الخبر إذا قلنا زيد قائم فإنه
مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا أو غير مطابق
ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الأمر إذ لو كان دالا على ثبوت القيام له في نفس
الأمر لكان متى وجد هذا القول كان ثابتا فيمتنع وصف الكذب في صيغة الخبر والثاني
باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة إذ الدلالة لا تستلزم حتى يلزم
الكذب من حصول الدليل تحقق مدلوله وإنما هي وضعية يمكن تخلف المدلول عن
دليله كما في وجدت هذه الصيغة ممن يعتقد قيام زيد فإن الحكم لا يعتقد ثم يتحقق
فيه ثم الحكم بقيام زيد إن كان مطابقا للخبر عنه بأن يكون زيد قائما في نفس الأمر كان
الخبر صادقا وإلا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر إلى الصادق والكاذب قسمة
حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما لتردده بين النفي والإثبات خلافا للجاحظ فإنه
أثبت الواسطة وزعم أن بينهما واسطة واستدل على ذلك بالنقل والعقل أما الأول

عثمان ٤

فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا أم به جنة فقد جعلوا إخباره عن نبوة
نفسه إما كذبا وإما جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي
لكون إخباره حال الجنون ليس كذبا لأنهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون
كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه وأما الثاني فمن أخبر بأن زيدا في الدار بناء على أن ظنه
أنه دخلها ثم ظهر أنه ليس فيها لا يقال أنه كاذب ولا يستحق بذلك ذما ولا أنه
صادق فيكون غير مطابق وكذا لو قال المجنون الأمر والحال هذه لا يقال أنه صادق ولا يستحق
بذلك مدحا ولا كاذب لأنه مطابق والجواب عن الأول أن الواسطة المذكورة في الآية
وهي إخباره حالة الجنون إنما هي ثابتة بين أفراد الكذب وبين الصدق لا بين نقيض
الكذب والصدق وذلك لأن أفراد الكذب هنا ينطبق الكذب الذي هو نقيض
الصدق لكونه أخص منه وتحتهما الكذب عن غير المطابقة إن كان صادرا
عن قصد كان افتراء وإن كان عن غير قصد كان جنة وأجيب أيضا بأن الخبر ما قصد به الإ
خبار والمجنون لا قصد له فلا شيء ثم إذا صدرت منه صورة الخبر فإنه لا يكون
خبرا وأما اعتقاد الكفار انتفاء صدقه لا يخرجه من صيغة الخبر الصادر عنه من الكذب
وصورة الخبر غير خبر هو الصادر عن حال الجنون وعن الثاني بالمنع من عدم
وصف الكذب في إخبار الإنسان عن ظنه إذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق
إذا كان مطابقا ومسلم أن الكذب إنما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان
ذلك اصطلاحا خاصا على وضع لفظ الكذب بما هو أخص من مفهومه وكذا الصدق
ويظهر من ذلك أن النزاع لفظي واعلم أن إثبات الجاحظ الواسطة
بين الصدق والكذب مبني على مذهبه من أن المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى
بالمكلفين وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا إذ جهله لا يلزم تكليف
ما لا يطاق وأن وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فإذا
أخبر الإنسان بخبر غير مطابق وهو يعتقد عدم مطابقته لا يكون صادقا بعدم
مطابقته ولا كاذبا وإلا لكان مذموما والتقدير أنه معذور وفيه نظر لأن كونه

معذور لان علم العلم بالمطابق لا يقتضي كونه معذورا لان الاشتباه ربما يوجب عدم مطابقته والذم انما هو
عليه لا علي الجهل وقول الانسان ان محمدا عليه السلام ومسيلمة لعنه الله صادقان او كاذبان لا يستلزم
ثبوت الواسطة اذ المفهوم سلب عن الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا
لانه مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد ص ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة
غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا ص صادق
والمجموع ليس بكاذب وان كانا خبرين بحيث يحمل الاول على انه ص صادق ومسيلمة
صادق كان الاول صادقا والثاني كذبا او بالعكس في الثاني   البحث الرابع الخبر اما
ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين والاول اما ضروري كالمتواتر الخ   ثم اقول لما فرغ من
البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب
في نفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق
علمنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب
وغير معلوم لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان
صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون
العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا اما الضروري فقد يكون مستفادا
من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود البلدان والنبي ص وقد يكون مستفادا من غيره
وهذا اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة
والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بالالم واللذة [illegible] العلم بصدق الخبر تابع [illegible] فان كان العلم
بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وان كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا
اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر المعلوم الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة
ويدخل في ذلك المتواتر لما بينا من ان العلم الضروري [illegible] الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد
من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما
بالاكتساب ثم قد لا يكون [illegible] جهة اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى
واحد ومحمد رسول الله وقد يكون هو خبر الله تعالى لا يعلم الا من جهته كالخبر عن امر الملائكة بالسجود

يمتنع العلم بصدقه من دون العلم [illegible]
العلم ع

لآدم عليه السلام وكذلك الخبر برسوله ص وخبر الائمة المعصومين سلام الله عليهم وخبر كل الامة ثبت
في الاجماع مع ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجماع متقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا لان العلم
الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر معينا والمحتف بالقرائن يكتسب منهما كما قلناه في الخبر المتقدم واما العلم
بكذب الخبر فانما يتحقق بعد العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو ايضا متوقف على العلم بالمخبر عنه
كما قلنا في العلم بصدقه ثم العلم به قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كما علم
بالضرورة منافاته مدلوله للامر المعلوم بالضرورة مثل قول القائل الكل اصغر من الجزء او اقل
منه او النار ليست حارة او باردة والثاني كما علم بالضرورة منافاة مدلوله للامر المعلوم
بالاكتساب مثل العالم ليس بحادث او علم بالاكتساب منافاة مدلوله للامر المعلوم بالضرورة
او الاكتساب فالاول مثل الجسم [illegible] ليس [illegible] فيلزم ليس [illegible] ما هو معلوم هذا الفرض
بناء في قولنا الكل [illegible] حادث المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من
حيث انه [illegible] العكس نقيض اللازم لو منافاة اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم
والثاني مثل الجسم ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم خبر المعلوم كذبه قول
من [illegible] قطعا كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان الخبر عن [illegible] الاخبار الماضية
وقد عرف صدقه [illegible] عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما [illegible] الكاذب
وهو [illegible] لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه [illegible] عن المعلوم [illegible] خبرا
عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وانه محال وغير نقل [illegible] كذبه في اخبار المستقبل
وكذلك الخبر المنافي للدليل القاطع [illegible] لا يحتمل التاويل بل بالالزم الكذب [illegible]
العلم [illegible] وانه بدليه الشارع ذلك الخبر المحتمل كما في انزال المتشابهات
ولما لم يحتمل التاويل [illegible] يلزم [illegible] بكذبه او انه [illegible] الكلام
معه [illegible] التاويل البعيد والحق هنا ان [illegible] الحكم بكذبه [illegible] لا بد القطع
كما [illegible] في [illegible] غاية فاما في الثاني فان هذا [illegible]
على [illegible] ظاهره وليس الحكم المستقبل الا على [illegible] قطعا   البحث الخامس
[illegible] افادة التواتر العلم ضرورة [illegible] البطلان [illegible] بالكذب على [illegible] لا يستلزم

المتجز سم

على المجموع الخ الكلام في خبر المتواتر اما في ماهيته او في احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر يقع
عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد
رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور ويشترط ان
افادته العلم بسبب الكثرة ليخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا
وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة
بحصل الا بالعلم فخرج ما حصل من الاخبار بما وافق دليلا قطعيا بل علم مدلول الخبر فان حصول العلم
ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى انه يفيد العلم بمجرده وذلك مما اتفق
عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني انتهى وانما يحصل به ظن غالب ومنهم
من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امر موجود في زماننا دون ما كان خبرا عن الماضي
[illegible] والحق هو الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فانا كما نجد من انفسنا
العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين وبالقرون الماضية كالانبياء عليهم السلام مثل موسى وعيسى
ومحمد صلوات الله عليه وعليهم والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشهورين
كالخلفاء وان [illegible] العلم بذلك [illegible] العلم بالمحسوسات [illegible]
الثانية يجوز الكذب على كل واحد من افراده ومع اجتماعهم يكون كذلك لان لا تنقلب الحال ممتنعا [illegible]
فيجوز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك في ما هو معلوم
بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن الجائز ممتنعا اذ الحكم على المجموع لا يجب ان يكون حكم الواحد حال
انفراده مع [illegible] المجموع واحتفافه بغير الاخر [illegible] كما عرفنا المتواتر انا والعلم [illegible] الكلام
مفيدا للعلم لا يكون متواترا الثالثة الذين قالوا بافادته العلم اختلفوا فقال الاكثرون انه
العلم ضروري [illegible] وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه
كسبي [illegible] السيد المرتضى [illegible] والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل [illegible]
النظر والاستدلال والثاني باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر

فالمقدم مثله

فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة احتج المخالف بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم التواطؤ
على الكذب وانتفاء داعي المخبرين اليه وان خبرهم عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونهم كلهم [illegible]
تحقق هذه المقدمات [illegible] والا [illegible] النقيضان ومع احتمال شيء من هذه المقدمات
لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم يتوقف حصوله على مقدمات نظرية فهو نظري وهي حجة ابي الحسين البصري
والجواب ان حصول العلم من الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم
البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا وان لم يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة
نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم بالمخبر به بسبب الاخبار
موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها [illegible] لان المنع حصول هذه
الاشياء في المقدمات المذكورة العلم انما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من
باب الانتقال من المعلول الى العلة البحث السادس من شرائطه في العلم افادته [illegible] اضطرارا
عن السامع الخ من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره واعلم ان شرائط
افادة المتواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فاسباب
الاول انه لا يكون عالما بما يفيده الخبر اضطرارا لكونه خبرا عما شاهده [illegible] ذلك الخبر
علما لكان [illegible] العلم الحاصل [illegible] فيلزم تحصيل الحاصل [illegible] بالضرورة [illegible]
فيلزم اجتماع المثلين وهو محال [illegible] لا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل [illegible]
ضرورة ان الضروري لا يقبل ان يقوى بغيره وفيه نظر لمنع [illegible] اجتماع المثلين على تقدير
ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول [illegible] بالنوع [illegible] في التعلق بالمعلوم
ومنع استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق [illegible]
للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر [illegible] هذا الشرط [illegible] السيد المرتضى
[illegible] من الفرق المشركة من اليهود
[illegible] معجزات الرسول [illegible] المجمع
[illegible] بالامامة [illegible] كانت متواترة [illegible]
في العلم [illegible] في الاخبار المتواترة [illegible] البلدان [illegible] والثاني [illegible]

بكفى المقدم والملازمة ظاهرة فيه قال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم عدم سبق الشبهة
او التقليد المذكور بين حاصل في الاخبار من البلاد النائية والقرون الخالية الى ان كان العلم حاصلا
للجميع بخلاف معجزات الرسول صلعم والنص على امير المؤمنين عم فان الشرط المذكور موجود منه في المسلمين
والامامية مفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا الشبهة في تفرده وفي افادتها لهم فيقتضي استفاده
منا في الاخبار بان كونه خلقها حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني
فاسمه الاول او يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب الذي ان يكون المخبرين بما
اخبروا به لا ظانين لان الظان لا يستفاد من علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار
بحدث العالم ووجود الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والواسطة وذلك
بان يكون كل واحدة من الطبقات عالما بما اخبر به لا ظانا لكن الطبقة الاولى عالمة بما اخبرت به
لمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدة والاخيرة
المخبرة الطبقة الاخيرة التي تكون من الواسطة الى المخبر اعتبار الواسطة الطبقة التي بينهما
وقد يتحقق الواسطة وقد يتعدد ويشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بما تؤديه الخبر وقد علم
مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين
طبقات اخر لا نوع لا يكون الشرطان الاولان في كل منها الا في مطلق المتواتر فان قبل
المشاهدة عدده الى غيرهم بغير واسطة من التواتر ليس بعد الواسطة وهل يشترط عدد محصور في افادة
العلم ام لا الاكثر على انه لا يكثر انه الاعتبار فيه بحصول العلم تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم
فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكون زائدا على الاربعة لعدم افادة خبر الاربعة العلم عند القاضي
العلم لانه لا يحصل الا بعد العدول فشاهد منها العلم بما قال لا يحصل ذلك العدد اما العلة
فلا نزاع انه لا يفيد العلم وبعض العشرة ومخبرها لكان المرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا
للعلم بل لابد من اعتبار انضمام ذلك المرجح وان كان لا مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال
بطلان الثاني فلا نسلم امتناع استفتاء القاضي من طلب من كنت شهود الزنا لانه اذا افاد خبرهم
العلم بالزنا حكم به وان لم يفد علم كذبهم ولا علة في ثبوت الواقعة اخبار حد في اثني عشر
عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم

بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ويجعلهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم اليمين وقال آخرون اربعون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وانا خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم وقال آخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين وقال آخرون سبعون لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك لحصول اليقين باخبارهم لاصحابهم لما يشاهدونه من
المعجزات وقال آخرون ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما اختصهم بذلك لحصول المشركين
العلم بالخبر بخبرهم من معجزات الرسول صلعم هذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد منها
لا يعلم دخله في حصول العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون شرطا وبطلانه لهم قوم انه يشترط
فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبرونا بقتل ملكهم او غير
حجاز لم يمتنع ان يفيدنا العلم وكذا العدد المحصور لانه يعرفونها بنا علم من احوال الرسول صلعم
بتواتر الصحابة بجمع انهم بعدد وهو اهل بلد وهو لا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا
لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك
ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المعتقدين فيه مع تحقق ما تقدم ذكره
من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لانه لا يحتاج الى ذلك في تحقق العلم
بدونه واما التواتر المعنوي فهو ان يتفق اخبار جماعة بلغوا الكثرة الى حد
يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل
واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك
الاخبار بالكثرة دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى ناقة
من الابل وآخر انه اعطى واحدا شاة من الخيل وآخر انه وهب ثوبا من العبيد وهكذا جرا
فان كل واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على قصته ان حاتما كان سخيا فهو متواتر

الفصل الثاني

في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه عنوان الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا اذ
الكذب قبيح ضرورة وانه تعالى منزه عن القبائح لما فرغ من البحث المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام
الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذكر منها الاول الخبر المعلوم

الصدق وهو ثلثة الا وكذا خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا
والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية عيانا
لما تقدم واما الكبرى فلما تبرهن عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم
على ذلك كما ذكر المصنف هنا وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام صفة وعبارة عن المعنى
القائم بالنفس التي تدل عليه العبارة ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه
الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام
المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اما بحثا فيصل لا يتعلق الا به لا بالكلام النفسي في
ولا يلزم من كون الكلام النفسي صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان
الكلام النفسي يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة
فالدليل عليه ما ذكره ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم صدق
لان المعجز الذي يظهر على يديه مطابقا لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه ومن يصدقه الله تعالى
فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح منه تعالى ولانه لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب
لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله منزه عن كل قبيح على ما تقرر
في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لانسد الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب … الاجماع
انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يديه فلو جاز ان يوجد تارة مع صدق
المدعي وتارة مع كذبه كان امرا … للعالم لا يدل على احدهما لا يتاتى شيء من هذه
المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم … بطلان افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح
فجاز الكذب في خبره وتصديقه … بالمعجزات انما يتم ذلك على مذهب الامامية ومن وافقهم …
العدد الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده … بعضها نقل العلم …
النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند
اقترانه بامور خارجية … كمن اخبر بموت انسان … مع صياح اهله …
… عليه … وتسويد …
ذلك على المنكر لذلك والمتكلم … وحجة الخصم بانه لو افاد العلم … ينكشف عن الباطل ان

فانه قد يظهر

اوبالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم يكذب اما كاذب لانه اخبار عن صحة ما نقله من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب
تلقيه العبارة عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبارات يستحيل وقوعها عن النبي … الآن … ولا يجب كون المخبر
الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذ احصل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن النبي لقوله … ستكثر
على … هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب … وقد وجدنا في الاخبار ما يستحيل … ولا يقع من السلف …
بل ربما نقل الخبر …
يمن وكسر …

فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت … المذكورة …
… سكتة والجواب انما يظهر فيه خلاف … القرائن …
يحصل … العلم …
… العلم …
… الخبر الثاني الخبر الذي … علم بالقرينة
… الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار
المعلومة الكذب …
اما بالضرورة او بالاستدلال …
…
… وكذا قول من لم يكذب قطعا
… الاخبار التي … بالكذب … الاخبار الصادقة
…
…
…
بالضرورة …
عن النبي … الامام لانه معصوم …
… الكذب … المعصوم …
…
انه لا …
…
…
…
…

كثرة …

الاكثر على جواز التعبد به عقلا ووقع
السمع خلافا للمرتضى ومنعه ابن قبة ابو الحسين
عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق
ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر
لانه تعالى اوجب الحذر
...

الخبر منه بل الوجه الصادق عن الاصحاب كما نقله الحاجبي في النقض على ابن المؤمن في الامانة مع
تواتر عطفهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يجوزون هلاك الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم
فيتحقق للتخفي فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه الى هذه الغاية
لاحتمال صدق هذه الخبر وظاهره لم يحصل الى الآن لكن يجب القطع بانه لا يحصل وجوده في الجملة
وقد يصدق الاخبار المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم ما يستحيل اسناده عنه وقد استدل بعضهم على
ذلك بما تقدم ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي وفيه نظر لان الخبر الدال على انه قد وقع الكذب عليه
والسلم لم يلزم منه صدوره مما يستحيل صدوره منه لاحتمال كون الكذب في نسبة
الخبر الى الرسول صلى الله عليه وسلم مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بامور منها
ما يدل على كونه مستحيلا في جهته والدواعي الى الكذب اما من جهة السالف وهم من يفتقد
عن نحلة عند الجمهور وابراهيم النظام وغيره ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح
في الصحابة ... وقد ذكر الاقلون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل
الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول بلفظ آخر يدعي انه يساويه ولم يكن ... او انه نسي
من الخبر لفظا ... نقصها او روى الخبر بعض اصحاب النبي
وقد نسخ ... اسنده الى عليه السلام ... او انه سمعه من كثير صحبته ... الى انه ادرك
الرسول ... بل ... فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام
ولهذا كان النبي ... الحديث اذا دخل عليه شخص ... وذكر ذلك ...
انهم ... في الغلط ... الراوي ... انما قال ذلك حكاية عن غيره
او ... الحديث ... سبب ... وهو مقصور عليه ... مع ذكر سببه ... مع اهمال الراوي
... كما قال ... الخبر ... الا انه ... وانا من جهة
الخلق فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول ... لتنفير الناس
عن اتباعه ومنها ان ... الراوي جواز الكذب ... الى صلاح الامة كما هو
الكرامية ... وضع الاخبار ... المذاهب اذا ... منهم اذ ذكر ... ووجب
... او التعسف ... ووضع ... دولة بني العباس ... الاخبار ...

الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث ... لما ذكر الاخبار المعلومة صدقها

والعلم كيفية

للمناسبة فلانتفاء الفائدة
في التقييد لالزامه وتعليق الحكم
الذاتي وهو كونه خبر الواحد
اولى من تعليقه على العرضي
وهو ... وبعد ...
ومع الانتقالات ... الامر ...
كان العمل ... الامر ...
هذا خلف فتعين العمل ...
كان يبعث الرسل الى القبائل
بالاحكام وورود الاشكال الصعب
فان حاجة القبائل الغائب عليهم
الى الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم
الى الراوي ولاجتماع الصحابة على العمل
ولاشتغال العلماء ...
اذا اخبار العدل ... على القصد
الظن ... العمل ... سائر الفروع
فلذا احتج ... عن اتباع الظن
على الاصول ...
والجواب ... فان المراد في الاصول
العلم في الفروع الظن والتقوى
عن اتباع الظن ليس لعام للعمل
في الفتوى والشهادة واخبار
القبلة والطهارة ...

والمعلوم كذبها ... فذكر ما لا يعلم فيه احد هذا على التعيين وهو بيان اقسام ثلاثة راجح الصدق
وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذاب وما تساوى فيه الامران وهو خبر المجهول
والاول خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام فيه انما هو في تعريفه واحكامه اما الاول فقد
قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طرده بالقياس وغيره من الامارات وعكسه بما لم يفد الظن
من اخبار الآحاد كخبر الكذب وخبر المجهول بان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا فلا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر لانه اراد افاد الظن
من الاخبار بما افاد الظن ... لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار رواة
كان خبر واحد لغة الا انه ليس حجة واحدا بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل
خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم ينته الى العلم من
الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها الا انه نقيده بقولنا مع افادة الظن فاذا د
ولما يتعلق ... واما احكامه فمسائل الاول اكثر الناس على جواز التعبد
عقلا ومنع ... جماعة من المتكلمين والحق الاول لانه لو فرض ورود التعبد به لم يلزم
محال ... العقل وهو ... من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك وقد وقع
الاجماع على التعبد بقبول خبر المفتي والشاهد مع ... احتمال الكذب فيهما وهل وقع
ذلك ... بالعدم ... من الادلة السمعية فقال ابو الحسين البصري
وجماعة نعم انه ... في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل
العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي
وكثير من المعتزلة ... السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا
وهو اختيار ... الدليل القطعي ... وهو معلوم لنا من جهة ...
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون ... اوجب ... الحذر باخبار الطائفة ... الطائفة ...
كان ذلك يوجب العمل بخبر الواحد ... الحذر باخبار الطائفة ... اوجب الحذر
بانذار الطائفة لانه ... المستحيل في حقه ... مع تعذر حمل اللفظ على حقيقته

الاحلى ...

بتعيين حمله على جاز بعيد ثم ان كان الطلب الذي في الترجي لكون الترجي ها هنا محالا حمل لفظ الترجي على الطلب لعموم
ظهوره في ان ذلك راجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار اخبار
خبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه يجب كما يجب الحذر عند
اخبار الطائفة واما ان الطائفة ها هنا عبارة عن عدد لا يحصل العلم بخبرهم فلان الطائفة
ها هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فاذا كان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد
وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلانه تعالى امر الفرقة بالنفر ومعها
لهم ان بحيلة [illegible] المنع منه تعالى ان يجب عليهم ذلك اولا فان وجب بعض المطلوب لا بعض
المراد من وجوبه التحمل خبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب في كل
صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن للاذن واجبا فهو خلاف ما عمل الاية والظاهر
على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فتحمل الاية على التخويف
للسامعين من المعاصي بل هذا اولى لانه تعالى اوجب النفر لاجل الانذار ومن المعلوم ان النفر
انما تحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما
انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد
آخر اذ هو غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب انذار القوم المجتهدين كانوا او غير مجتهدين
فالتعيين خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد
فقد يروى للمجتهد الثاني انه من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا ثم روى له انسان
خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا يقع بالانذار الا ذلك
فح وقع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول
فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية دون الفتوى وان كان الثاني لم يجز حمله على كل
واحد منهما فالاقتصار على احدهما خاصة تقدم الاشتراك الحاصل بين الامرين فتعين كونه
حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا لاهل الفتوى والرواية
لعمومه وحينئذ كما لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول
انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية
تخصيص بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم

لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد وكما ان قول التقييد الى كان
الحاج بالفقيه اقوى كان اولى ومن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاقتصار في
القيام بالامر بالانذار بصورة واحدة منه فاذا قلنا بكون الفتوى حجة يكون في العمل بمقتضى النص
ولم يخل المنع من الاقتصار بان لم يكن الامر بالمنذر منكرا [illegible] لكان الانذار انما [illegible]
الواقع اتفاقا [illegible] فلا نسلم ان المراد من الطائفة عدد لا يحصل قول العلم قوله لان كل
ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم فانه يصدق على الشافعية انها فرقة
وعلى الحنفية ايضا انها فرقة ولا يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه
وهو باطل اجماعا فعلم انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلثة
[illegible] ليتفقهوا ولينذروا والضمير جمع فلا بد من عوده الى [illegible] من الطائفة
لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون ها هنا المجموع الطائفة [illegible]
[illegible] حمله على الفتوى يلزم منه تخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر
فلو حمل على الرواية يلزم تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا [illegible] ان الخبر كما يروى
للمجتهد فقد يروى لغيره وكون الفائدة فيه استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم
انتفاعه بها من وجه آخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك
باعثا له على الرجوع الى المفتي [illegible] على مسائله [illegible] كل ثلثة فرقة [illegible]
من الفرقة بل هو [illegible] من الاشخاص لانه يطلق على [illegible] كل قطعة من قطع
او قطع واما تخصيصه في الاية [illegible] خروج الطائفة منها واما دعوى الشافعية [illegible]
بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وانه كان بحسب التخصيص فيما تعدد فيه
ولما دل الاجماع على عدم [illegible] الواحد ولا على الاثنين قلنا [illegible] المجموع الطريقة المقابل للجمع
القوم المتقدم [illegible] البعض على البعض [illegible] لا يمكن ارادة المجموع بحيث انما المجموع كل واحد من القوم
لعلة اذا رجعوا اليهم انما يتحقق الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل
فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق [illegible]
انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا راجعا الى النافرين كما ذهب اليه اكثر [illegible]

وجوب خروج طائفة من كل ثلثة [illegible] في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا [illegible] ضمير جمع ولا يصدق على الواحد

فكما يمكن ان يعود الى المخالفين من المؤمنين بعد انفراد الطائفة منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين
ويكون تفقههم اجتماعهم بما يعود من النصوص الدالة على الاحكام المبتغاة والناسخ لها فقط [illegible]
من الرسول او بالاجتهاد واستنباط الاحكام من ادلتها وصدر الآية دال على هذا وهو
قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة أي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به
الرجوع من السفر كما فهموا لا كذلك او يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى [illegible] العموم
الثاني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التثبت عند
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبرا وعرضي مفارق وهو كونه
خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول
وح يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول الثاني فيحصل الحكم به
قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم
يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو قطعا باطل او القبول
وهو المطلوب وفيه نظر لمنع انحصار انتفاء وجوب التثبت [illegible] وجوب الرد
ووجوب القبول بل يحتمل مع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض [illegible]
عملا بالاكثر مع اشتغاله [illegible] من التعليل [illegible] الثالث ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم
الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا بالغين حد التواتر [illegible]
الواحد منهم فلما كان ذلك [illegible] ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية
وتقرير ذلك ان العوام [illegible] من المجتهدين باصناف كثيرة [illegible] احتياجهم الى الفتوى اشد من
احتياجهم الى الرواية [illegible] هذا الاحتمال لا يتم الدليل [illegible] لان هذا الاحتمال [illegible]
من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى [illegible] الرابع اجماع الصحابة على العمل
بخبر الواحد [illegible] اما الاول فلما روي ان ابا بكر [illegible] ان النبي
قضى [illegible] ان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية [illegible] المنقر ستة
ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا
فلما [illegible] في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رأيه وقال [illegible] الجنين رحم الله

الرابع

انه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله قضى فيه بغرة
فقال لولا هذا لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وكان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري
ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول سنوا بهم سنة اهل
الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد
الخدري [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] بعد وفاة زوجي [illegible] في موضع العدة فقال
عليه السلام امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج [illegible]
في [illegible] ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم
بامرها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين [illegible]
[illegible] العمل بها [illegible] من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني
فلما تقدم في الاجماع [illegible] ان هذه الروايات اخبار آحاد فيتوقف العمل بمقتضى الاجماع
على [illegible] من ذلك الاجماع [illegible] الخامس دليل العقل وهو ان العمل
بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاولى فلان الواحد العدل اذا اخبر ان
رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعندنا علم ان مخالفة امر الرسول
سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم ظن ترتب [illegible] ذلك الامر استحقاق
العقاب [illegible] مقتضيا لدفع الضرر المظنون واما الثانية فلان دفع الضرر المظنون واجب
بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح [illegible] مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح
على الراجح [illegible] الاحتجاج
بان خبر الواحد [illegible] في الاصول [illegible] فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا
للفروع على الاصول [illegible] انما يفيد الظن [illegible] اما الاول فظاهر واما
الثاني [illegible] ان بعض الظن اثم
والجواب [illegible] فان الخطأ في الاصول [illegible] خبر الواحد [illegible] واما الفروع فالمطلوب
[illegible] الاصوليين انما هو العلم [illegible] الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان المنع من اتباع

وضبطه وغلبته ذكره على نسيانه فانّ الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة لقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب لم ينزجر عنه وتقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي القبول وانتفاء المانع ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجود التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لانه واجد تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاسم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة

٣٤١

الظن ليس عائما يوجب العلم في المقاصد والشرعيات وان وجب الخبار العمليات الظاهرة والامور الدنيوية

اجماعا وحينئذ فان يعلم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم اهمال العمل به في صورة معينة الا

انه اعلم انها غير منهية بحيث تخرج المنع عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنع

لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز المنع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا

كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يجب اجتناب الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم اجتنبنا

يجب كون الخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته

الح ... القائلون بان خبر الواحد حجة انما يعتبرون شروطا خمسة تتعلق بالخبر وينظر فيها

واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا لان المجنون عاجز

عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا لان الصبي ان لم يكن مميزا

لم يعقد ما اعتبار به فلا يحصل بخبره وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة الشارع اياه على الكذب

فلم يحصل الظن بخبره ولا يحصل الظن بقوله لانه علم عدم قبح الجناية الفاسق يستلزم

اهماله فيهم قبول رواية الصبي لان الفاسق في الحقيقة اقدم على الكذب والصبي

ليس كذلك الرواية حال تحمل الرواية بالغا عند الاداء اذا تحملت وهو الكذب لوجود

المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو

اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب المستقبل الى الحج الثالث الاسلام فلا يقبل رواية

الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج

والغلاة منهم من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب ام لم يكن وان كان

ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه مروج عندهم فيقبل لعدالتهم فلم يكن ذلك

في الاجماع لانه فاسق اقتضى نفيه كونه من اهل الاية ولئك هم الفاسقون فيكون

مردود الرواية ما تقدم واما الثاني في تقديم اختلفوا في قبول الفاسقين فقبل قوم

ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب فيقبل والا فلا والحق الاول لنا انه فاسق

الاية حكم بعده ان الحاكم فاسق قطعا فيثبت لكونه فاسقا بدليل

ان الاية ولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية

وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم والكذاب على من يقول بقولهم والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فيمنع الاجماع عليه وبغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته ايضا لانه واجد تحت اسم الفاسق ... متن

عن اسم الفسق ليس عذرا لانه تنضم جهلا الى كفره لانه قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين

الى يوم القيامة فيكون محصنا فيكون كالكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق

الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري

وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم وكونه كذابا والجواب المنع من المقدمتين

وقبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر من يقوله سلمنا

لكن ان كان المراد جميع اصحاب الحديث يمنع كون ذلك اجماعا منهم مقتداه وكيف وهو محل

الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما الحق الفرق الذي لا يبلغ الى حد الكفر

العقائدية

فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة

البحث الثالث

في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة

هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهو العدالة والمراد

بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل ثقة نفس

السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب

بعض الصغائر الموجبة بنزاهة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات

القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط ان

كل ما يؤمن معه الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة النادرة فلا

تقدح في العدالة اذ الاقوى يوقن بطهارة النفس فان الذي العدالة باعتبار التحرز عن الكبائر

والاصرار على الصغائر وهو التمرد على المعصية والعزم على ارتكاب الصغائر

وقد اختلف في الكبائر فقال بعضهم هي كل ما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس

والزنا وقال اخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا

والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد

في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروي ذلك عن ابن عمر عن النبي وزاد ابو هريرة

عن النبي اكل الربا وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة

ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظاهر الافعال الدالة عليها

فيها اعمال الكبيرة والاصرار على الصغيرة

وتعد بالتعريف ولا يقدح فيها الاجتناب

نادرا فانما يحصل المعرفة بالتكرار التكرار كثيرة

الحاصل من التجربة من العدالة والفاسق فاما المبتدع

او التزكية من العدالة فانكان فاسقا كثيرا وما يعلم

كونه فاسقا فاذا كان فاسقا في الظنون فلا يقبل

لم يقبل روايته وقد روى روايته اجماعا

الاقوى ان المعلوم الاقوى المانع

وهل يقبل رواية المجهول الواحد بعدالة

القاضي ليس العمل بخبر الواحد بقوة الظن

ثابت ترك العمل به بقول الراوي

فلا يعلم الفسق بل العدالة الشرط

المجهول بالشرط تحقق بالمجهول ابو حنيفة

العدالة في روايته احتج ابو حنيفة

قوله في تزكية الشرط ان الفسق مانع

الجاهلية والفسق الوصف التثبت والجواب

لم يعلم الرواية في هذه الاشياء

لا يلزم من قبول الراوي قبولها

التناقض مع جهالة الفسق

في المناصب الجليلة والفسق

علة التثبت وجب العلم بنفسه

لعدم انتفاء وجوب التثبت متن

نعم انه قد يحصل من الاخبار الحاصل من القرائن الشاكلة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة من تزكية العدل
الخبير وقول المطلع بنزاهته انما يقبل رواية العدل بتعديل حكمين اخرهما انه يكفي وهو قبول روايته والثاني
سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر وقد يطلقها قوم ثم ان حاكم ما من
ثم فيتبين الكون الا لحكم الثاني صريحة وعلى الاول بقوله واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما
بفسقه اولا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني
ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج الكل
منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للاية ولانضمام فسقه جهلا وهو فسق
آخر واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال العلامة
انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه اختلافا واختار قبول
روايته ان كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال اقبل رواية اهل الاهواء الا
الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر
وقال اقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ احتج من الزمه بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن
الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن
مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة
والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا
والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل يمنع العمل بخبر الواحد
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره
فيبقى في المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب
التثبت عند خبر الفاسق والمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما
لان الجهل بالشرط يلزم منه الجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا
عليه السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن

له فلينصرف

في الجرح والتعديل لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء
لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب
الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق فيهما والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عالما

له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم
في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى فكان مجهولا
فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم
عند عدمه كما تقدم ولم يعلم تحقق الفسق فلم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة
خاصة وانه يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب
الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية
مما يعم بها البلوى واعتبار الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم العدالة
الحرج فيها خرج ومشقة وكل منهما منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية
ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته فكذا ههنا وعن الثاني ان
الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت لانه هو
معلوم وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت
انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله ولا يجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس
بمعصوم لتحقق احتمال الفسق في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس
كما هو الظاهر عند الله لان اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا
عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا فلو غلب ذكره الاشتباه والغلط
لم يقبل نسيانه ابدا ولو كان جيد في ضبط الاحاديث ولا يفرق بين غرابة الالفاظ
ولا يتمكن من حفظها بعضها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب
عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل
ولا ظن فلم يوجب العمل بخبره البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط
العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية الخ اقول لما بين ان العدالة
شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول
والثاني وهو التزكية والفسق مانع من قبول الشهادة وكذلك الاخبار بهما
اشار هنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاول شرط بعضهم العدد

واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل او التوقف واعلى
مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه
بالشرائط اي والاتيان عند من عرف انه لا يسوي الا من عدل والا فلا والعمل بروايته ان عرف استناد

في المزكي ما يشترط في الرواية او الشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد
فيهما نظرا الى الاصح اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو
الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط خلافا لبعضهم ذهابا الى ان من زكى شهود
الزنا لا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بها يجب العمل اتفاقا والظن الحاصل بالواحد
ليس كذلك لا اتفقنا بدل على ما دل عليه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وفلا بعض
غير معتبر فانه كون ما يحصل بتزكية الواحد لو جرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية
فلان العدد لم يشترط للقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لانه
طريق ثبوت الاصل فهو من طريق تبعية شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط لثبوت الزنا
في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذ افرد هذا
فاعلم انه يقبل تزكية العبد كما والمرأة كما تقبل روايتهما الثاني اختلفوا في انه هل يجب
ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول
لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جارحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر
السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة بالمجروح وشهادته
وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال
آخرون هو معتبر فيهما احتياجا مع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب
فيهما لانه ان لم يكن المزكي بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا لم يكن للسؤال
والاستفسار معنى وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار
لجواز ان جرحه بما لم يوجب الجرح عند الحاكم كما او قال الشافعي فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ
مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالث
اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد المعرفين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان
لم يمكن كما لو جرح احدهما بامر ونفاه الآخر اي المعدل بعينه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى
واورع او اشد ضبطا او نحو ذلك مما يوجب الترجيح عمل بالراجح ورفع المرجوح

العمل اليها وكذا لا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل
والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان
لم يكن بعضها كما تاتي

وجب التوقف الرابع التزكية هل تثبت بالعمل بالرواية اعلم ان الحكم بشهادة الشخص تعديل في قبول
الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط مع تعديل في الشهادة من تعبيره في الشهادة
امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثاني ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا
او يعلم بذكر السبب فكان عالما بشروط العدالة وانما بها كان عالما بقدم الا انه تكون التنصيص
من ذكر السبب الثالث ان يروي عنه جماعة وقد اختلفوا انه هل يكون ذلك تعديلا له لا والحق
انه ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او تصريح قوله كان تعديلا والا فلا
لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره الرابع العمل بروايته والحكم الذي
تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان تعديلا
لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما
لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية
اخرى لم يكن تعديلا الخامس ترك الحكم بشهادة الشاهدين ليس جرحا لهما ولا يوجب رد الرواية
لان الرواية والشهادة تشتركان في اعتبار اشتراط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام
والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة
والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة فانه اتفقوا على قبول رواية العبد والمرأة والعدو
عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه مع عدم اعتبار البصر وليس شرطا للرواية لان الصحابة كانوا
يروون روايات النبي عليه السلام كثيرة وهم في حجرهن كالضرير يروي عن نظرهم البعض ومن لا يكون
ترك الحكم بالشهادة مطلقا دليلا على عدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور
الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية
واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما في
كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته
على غير مولاه دون مولاه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست
شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوب النساء وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس
شرطا في الشهادة بالاستفاضة والحكم بالشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر

فيا علق شرعًا وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد ما لم يعتضد
بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك
ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنبأ عليه ولا يشترط عضد من الاصل بعد الفرع نعم يشترط عدم التكذيب
وبينها واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت ما ابتدأ القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة

في قول الرسول ص نضر الله
ولا علم بالعربية ولا بمعنى
الخبر لان الحجة في قوله ص ولا تقبل
[illegible] فلو روى خبرا واحدا
قبل وان كثر مع قلة [illegible]
امكن ضبط مثله [illegible]
[illegible] لا يشترط اشتغاله ونسب
الراوي بالقبول [illegible] مع الشرائط
وان جهل نسبه ولو كان له اسماء
وهو مجروح باحدها لم يقبل
لامكان ان يكون هو المجروح
ص ص

[illegible]
[illegible] الشهادة [illegible] انتفاء العداوة [illegible] الشهادة [illegible]
[illegible]
[illegible] يقبل الواحد [illegible]
[illegible]
[illegible] الراوي الواحد [illegible]
[illegible]
[illegible] الشهادة [illegible]
[illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible] الشهادة [illegible]
[illegible]
[illegible] العمل [illegible]
[illegible] الاصل [illegible]
[illegible] الشهادة [illegible] الرواية [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الفرع [illegible]
الفرع [illegible] والتكذيب [illegible] — والتشكيك
بالرواية [illegible] الاصل [illegible]
[illegible] التكذيب [illegible]
الرواية [illegible] الراوي [illegible]
القياس [illegible] لابي حنيفة [illegible]
[illegible] القياس [illegible] الرسول [illegible]
[illegible]
[illegible] العمل

٣٧٢

[illegible]

الحجة [illegible] الدليل القاطع [illegible] الخبر [illegible] ولو كان [illegible] العمل
[illegible] الاجماع [illegible] عموم الكتاب
[illegible] السنة فانه جائز [illegible] ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة والاجماع [illegible]
[illegible] ان هذا [illegible] القياس [illegible] كان العمل [illegible] معارضة القياس متعينا

[illegible]

المتقدم

ثم قد يكون القياس منصوص العلة ... فاما ان كانت العلة ... تخصيص العلة ... والنسخ ...

... كان الاصل ثابتا ... الخبر ... لم ... الخبر ... فاذا ... العلة ...

وعلى العمل به او لا ... فان كان الاول اولياء ولم يحكم برده وان كان الثاني قطعيا

يكون لان الدليل القطعي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد محتملا للنقيض في محل الحكم

فهو محتمل النقيض في نفسه ... فان قيل خبر الواحد يوجب القطع ويحتج بذلك

المحتمل والاول باطل ... ترجيح ... بتخصيص الكتاب والسنة

المتواترة والاجماع ... نقول انه ... بالعمل بالكتاب والسنة

المتواترة والاجماع ... قطعية ... بخبر الواحد

الدلالة القطعية كما في الاجماع ... في ... فان ذلك يخرج الادلة ...

عن كونها قطعية ... الخبر ... القسم الاول ... فلا

بد من كونها قطعية في ... اصحابنا ... ان يكون

والتحويل يقتضي ... بالقطع والقطع يكذب خبر الواحد ... واما الثاني

فان كان ... القطعي ... في العمل ... بين الدليلين

كما تقدم في ... باب التخصيص ... بالقطع ... ولا

لان ... الادلة القطعية ... خبر الواحد ... ظنية والتخصيص

... الخبر ... في باب الترجيح ... لان القياس ...

... المعارض ... لو كان القياس منصوص العلة ...

... يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس ... بالحكمة

فان كان الاول ... تخصيص العلة ... الحكم ...

... بالحكمة وان كان الثاني ... الخبر ...

بالقياس ... تخصيص خبر الواحد ... الخبر اذ ... الاول ... فان كان

اصل القياس ثابتا ... الخبر على ... القياس ... ثابتا

... مقتضيا ... الحكم ...

... ذلك ... لا ... قطعية ... الخبر لان الحكم الثابت بالقياس

ومما يقضي ... عملا بعموم ... الاعلم ... اما ان كان الاول ... لا يوجب رده لكنه مرجح

... مذهب الراوي ... فجاز ان يكون ... اما اذا ... الخبر العلم ... القطعية

... بالقطع للاجماع ... التكليف

بتخصيص العلم ... تكليف ما لا يطاق ... واتفقوا على

في ... ثبوت الاحكام ... ابا حنيفة رحمه الله ... لو كان صحيحا لاشتهر ... عموم البلوى ... التواتر

لكان ... بعموم البلوى

الذكور ... قطعي ... خبر الواحد المقيد ... فان ... باجمعها ظنية ... الخبر ...

... الظنية ... الترجيح ... الخبر ... قطعية ...

... القياس ... فعل الرسول ... عليه السلام فعل ...

... الخبر ... اذا كان ... في ذلك ... امكن

تخصيص احدهما بالاخر ... وان لم يمكن فان كان احدهما ... الاخر ... تقدم

... قطعيا ... وجب الترجيح ... العمل بالراجح ... الكل

في ... دلالته على الحكم ... لم يكن الخبر ... ذلك

... العمل بخلاف ... الخبر لا يوجب رده لانه ...

... ومع ذلك ... المرجحات ... لو كان

هنا ... اللاحق ... على اكثر ... ذلك

الخبر ... عليه ... الا انهم ... ذلك من المرجحات

ان ... مذهب الراوي ... لا يقدح فيها لاحتمال

... وليس ... وتقدم ذلك في باب

التخصيص ... خبر الواحد ... للعلم ... التكليف ... لمن سمعه

... الادلة القطعية ... في الخبر ... المقال

ان يكون ... آحاد الناس ... الدليل القطعي الدال

عليه ان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه ... في صحة الخبر ... رده

سواء ... العلم ... تكليف الجميع ... تكليف

... التكليف ... ذلك ... فاتحة ... عليه السلام

... العمل ... البلوى ... مسعود ... الوضوء

... الذكر ... ابي هريرة ... الخبر ... الادلة

... العمل بخبر الواحد ... البلوى ... الاجماع ... الصحابة ... العمل

به البلوى ... الختان ... الخبر ...

وعليهم

في كيفية الرواية ان لها مراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ثم امر النبي بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا ثم من السنة ثم التابعية كنا ثم عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم كنا نفعل كذا [illegible]
[illegible] غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته يقول ان قصده اجمالا او تفصيلا او لا سمعته [illegible] الاولين ثم ان يقال
للراوي هل سمعت الحديث من فلان فيقول نعم ثم يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني به او اخبرني وسمعته
ثم ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فلم [illegible] اليه العمل به مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته

للجدة السدس حين قال لها ما اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اعطاها السدس ورجوعهم في احكام [illegible] [illegible] في الصلاة ووجوب
الوتر اي اخبار الآحاد وقبول الحنفية اخبار الآحاد [illegible] منا [illegible] احتجوا بانه
لو كان صحيحا لأشاعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولأوجب نقله على حد التواتر [illegible] لا يصل الى
من كلف به فلا يكون فائدة الا العمل به ولو نقل [illegible] ذلك لنقل متواترا [illegible] الدواعي
على نقله [illegible] الجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول صلى الله عليه وسلم اياه وانما
يلزم ذلك ان لو تضمن العلم او [illegible] العمل به [illegible] اما اذا لم يتضمن [illegible]
[illegible] الى المكلف فلا [illegible] ولا يستلزم [illegible]
مع انه [illegible] به البلوى [illegible] وصول الحكم الى المكلف به [illegible]
ذلك جائز [illegible] قادح في الحجية [illegible] بان التكليف هنا مشروط ببلوغ [illegible]
ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى   البحث السابع في كيفية الرواية اعلى المراتب
قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا   ثم ذكر الاصوليون [illegible] وذكر [illegible]
[illegible] ان الاولى عن النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] صحابيا [illegible] لا يكون والمراد من الصحابي
من رأى النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] واحدة [illegible] الا انه [illegible]
[illegible] الصحبة [illegible]
[illegible] الى هذه الاقسام [illegible]
[illegible]
رأى النبي صلى الله عليه وسلم اذا [illegible]
[illegible] اهل العلم [illegible] في ذلك [illegible] الفاظ الصحابي في الرواية سبع
الاولى [illegible] ان يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني
[illegible] الثالثة ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا [illegible]
هذه [illegible] من الاولى لان [illegible]

سواء اختص او [illegible] المصحوب [illegible]

[illegible]

٤٧٩

صفة الثانية

وحدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير او [illegible] العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان
يقرأ عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان يكون السكوت للتصديق [illegible] العمل [illegible] ما اختلف المتكلمين من
الرواية [illegible] الفقهاء لان الاخبار لا لافادة العلم والتمكين هنا افاد العلم بان [illegible] المسموع كلام
الرسول صلى الله عليه وسلم ثم [illegible] باني [illegible] الشيخ الى كتاب يعرف [illegible] فيقول لقد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا او [illegible]

[illegible] الثانية [illegible] لانه [illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] من الصحابي [illegible] سماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] القاضي ابو بكر [illegible] بينه وبين سماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible]
الصحابي من غير صحابي [illegible] بواسطة غير صحابي [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا [illegible]
كانت [illegible] من الثانية لان [illegible] الواسطة [illegible] وهو [illegible] ليس
[illegible] امرا ونهيا [illegible] صيغ الامر والنهي [illegible]
في [illegible] لان [illegible] هذه اللفظة الا مع
[illegible] مراد الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible] العجم
[illegible] على الناس [illegible] لا يكون واجبا عليهم [illegible]
[illegible] ثم لا يمكنهم العلم بان الراوي [illegible] اللفظ
الا بعد علم [illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] بكذا [illegible] على [illegible] المكلفين او بعضهم [illegible]
[illegible] العموم [illegible]
على الواحد حكمي على الجماعة [illegible] امرنا بكذا او نهينا عن كذا [illegible]
كذا [illegible] من الاحتمالات في [illegible]
[illegible] الامر [illegible] والموجب والمبيح [illegible]
[illegible] الامر والناهي هو الرسول
صلى الله عليه وسلم [illegible] امرنا بكذا او نهينا عن كذا [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] على التابع دون غيره
[illegible] الصحابي [illegible] على [illegible]
[illegible] الصحابي [illegible] بامر نفسه [illegible] اما انه [illegible] انما يكون [illegible] الحكم اذا
[illegible] قوله صلى الله عليه وسلم واحل الله البيع وحرم الربا [illegible] يكون مستفادا [illegible]

ومن غيره وبتقديره [illegible] من غيره
[illegible] من الصحابة
كان [illegible] يجعل حكمه
حكم [illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible]

وان لم يجز لغيره ان يرويه عنه ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا انما اجاز له [illegible] الحديث
فليس له ان يحدث به عنه فانه قد يكون كاذبا غير الاجازة وهو ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني
ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدث عنه لم يحدث به
لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني [illegible]

دلالته على الاخبار لا بحث وتأمل ولانه لا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع
كذلك اي النفس لاحتمال كون بعضهم لا يعتبر قوله في الاجماع ويمتنع انقضاء عصر الصحابة في تعليمنا
النوع الخامس ان يقول من السنة كذا وهو احفض من الرابع لاحتمال كون السنة
غير سنة الرسول لان السنة لغة الطريق من غير تخصيص ببعض بعضه عرفية لقولهم من
سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة
ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابع فما ذكروه وان كان
محتملا موافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول عم
للقرينة من العرف الظاهر في الشارع [illegible] كما قال [illegible] حجة لان الاظهر
انه سمعه [illegible] فقد اخبره [illegible] عن النبي عم [illegible] فلا
يكون حجة السابع ان يقول كنا نفعل كذا وهذا مجرده ليس بحجة ما لم يضف الى زمان النبي
عم بل يفيد ان تعلمنا [illegible] يكون ذلك مجمعا عليه لانهم كانوا يفعلون ذلك في عهده
عليه مع علمه بذلك [illegible] فلا شك في كون هذه الصيغة اذ ورد ما تقدم [illegible] واما الحجة
[illegible] في مراتب الالفاظ [illegible] سبع مراتب الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني
فلان او سمعته [illegible] قال الشارح [illegible] العمل بصيغة الخبر ولا يسوغ للراوي [illegible]
الا ان يكون [illegible] ويفصل سماعه باياه خاصة او حضر سماع
جماعة هو احدهم واما [illegible] سماعه [illegible] لا [illegible] لم يكن له ان يقول حدثني
او اخبرني [illegible] لم يحدثه [illegible] فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يقول
عن فلان كذا الثاني ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث من فلان [illegible]
نعم او يشير [illegible] من قراءة الحديث عليه [illegible] هذا [illegible]
السامع العمل بالخبر [illegible] ان يقول حدثني او اخبرني سمعت فلانا [illegible] الاولى
في الشهادة [illegible] نعت [illegible] في كتاب البيوع [illegible]
[illegible] الثالث ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل
بكتابه اذا علم انه كتابه [illegible] من عن [illegible] على [illegible]

[illegible] كان [illegible] الكتب [illegible] فلا [illegible] وكذا الامر [illegible]
[illegible] فيه ما [illegible] من كتب المغيرة [illegible]
[illegible] ان [illegible] في فلان [illegible] هذا الخبر [illegible]
[illegible] فذكره وجه [illegible] في وجوب العمل
بالخبر [illegible] لانه لم يسمع منه شيئا [illegible]
كيف [illegible] صيغة المكاتبة ان يقول اخبرني [illegible]
ذا الكتابة [illegible] الى الاشارة [illegible] كيف جاز [illegible] صيغة الكتابة ان يقول
لفظ الخبر [illegible] للفظ المحتمل للصدق والكذب و الكتابة [illegible]
[illegible] على الكتابة [illegible] الانشاء [illegible] على اللفظ اصلا
بل [illegible] الى [illegible] حدثك فلان كذا [illegible] بعبارة ولا اشارة
بل سكت [illegible] النطق [illegible] سكت [illegible] الامر [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] بالنطق [illegible]
[illegible] قال عامة الفقهاء نعم [illegible] المتكلمين [illegible]
فليس له ان يقول اخبرني [illegible] لان [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] ان لم ينطق [illegible] كذب [illegible]
على الشيخ [illegible] عنك [illegible] باب الاخبار [illegible] اصل اللغة للافادة
العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بالمسموع [illegible] بكونه اخبارا
[illegible] فلا [illegible] من [illegible] الظن [illegible]
[illegible] اصطلاحا [illegible] مجاز [illegible]
[illegible] اللغوية [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] بلفظ [illegible] بالسكوت
[illegible] الاخبار [illegible] الظن [illegible] بالاطلاق
[illegible] الاخبار [illegible] على [illegible] سمع من الراوي

فالمرسل الاقوى عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الثقة وابن عمر ليست نقد بلا
احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول الا وقد الاخبار عنه وانما
يكون لذلك اذا ظن العدالة ولان علة التثبت منتفية فيجب القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان
قول الراوي عن فلان جاز ان يخبره اخر عنه فلا يقبل الا ان يتصل والجواب ليس حل الاخبار الراوي

ينبغي ان يقول اخبرنا او حدثنا نحو ذلك كذبا وجوابه معلوم مما تقدم من ان الخبر انما يكون بالاولى
المراد بالاخبار والتحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو مصطلح عند المحققين كالاسناد
المناولة وهو ان يسلم الشيخ الكتاب ويعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا
ويكون لنا معطوبين عند سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو اقتصر على هذا الحد
بلا قول سمعته فانه لا يكون محدثا وانما الجائز له التحدث فيطلب ان يحدث بسمعه لا يجوز
واذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها من نسخ ويقول سمعت هذا الا ان
في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انها متفقان والتفاوت بينهما في نسخ التابع
الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي وكذا
ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب فلا يجوز
ان يقول فاصح عندك اني سمعته فاروه عني ا. تنبيه الشاهد هو المرسل لا اقوى عنه
عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل . اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته
ان يقول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله كذا وهو قول ابي حنيفة
ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنهم من محمد بن خالد البرقي
من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور
سبق كون الراوي صحابيا او يسنده من سلط تبعه اخرى او يسنده غير من سلط او
يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الاخر او يعضده قول الصحابي او فتوى
اكثر العلماء او يعلم ان الراوي المرسل لا يرسل الا عن ثقة وقال الشيخ قبول خبر وقال
ما قبل من المراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بعد المشايخ ومن هذا
حاله او جبت قبول مراسيله لا استطيع ان اقول ان الحديث يكفلونها المتصل
وما نقل في ذلك الشافعي ابي بكر وجماعة من الفقهاء والحنابلة من المرسل
حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك
بان عدالة الاصل غير معلومة فيجب ان لا يقبل كالمجهول لا قد كان ذكر ذلك
ثم فصل وانه اما الاول فلانه ضيق غير معلوم لانه مع اعتبارها لحقيقة او في بلاد بكونه

احببت

عن الرسول صلى الله عليه وسلم على ظن انه قال او علم انه سمع انه قاله وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت
العدالة وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا
ولو اوصل الحديث الى الشيخ ثم ان وقفه غيره فهو متصل متن مرسل

معلومة لنا ولانا لا نعلم من عدالته الان وان الفرع عنه وليست نقد بلا لان العدل قد
يروي عن العدل وغيره وممن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله معظم الى من
غير تعيينه لم يوجد لانه يخفى عليه جرحه وعدم معرفته بنفسه ولو عينه اعرفنا
فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول لعدم من كون العدالة شرطا
في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول
قال رسول الله صلى الله عليه وآله الا وقد ذكره وانما يكون ذلك اذا علم او غلب على ظنه
ان الرسول صلى الله عليه وسلم قاله اذ لو ظن عدم قول النبي لم يذكره ذلك او تشكك فيه لم يجز له
النقل الجازم لما فيه من الحمل على الناس على الحكم لان هذا القول مستلزم
ظنا وعلم عدالة الى الواسطة فيكون عدلا الثاني ان علة التثبت الفسق كما تقدم
وهي منتفية ظاهرا اذ القطع بالعدالة انتفاءها على العدم فينتفي التثبت والا
لتخلف الحكم مع انتفاء العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث انه لو لم يقبل
المرسل لم يقبل الحديث كونه مسندا لكان اذ قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه
رواه عنه بغير واسطة او بواسطة فذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم
التنصيص على انتفاء الواسطة وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان
الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول ان الصيغة المقتضية الجزم يكون القول المذكور
قال الرسول مع ان الجزم بالنبي غير مجوز لقتضي كذبه وذلك ينبغي في حق الراوي
روي عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يكل الفسوقة المذكور
ويليس اضمار الظن بحيث يجب بهذا الكلام اظن انه قال او ظني عن اخبار سمعت انه قال
ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن تعديلا وفاقا
فكذا اذا لم يصرح فيه وقد قال ومنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى
الاولى دون الثاني ولانه لو كان المراد معنى اذ رايا الى ان يجيز بعلم انتفاءه عن
الرسول اذا سمع الاخبار بخبره وانه لا يجزم انه عن الرسول تقرب ما ظن الظن يكون
تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العلم به اجماعا وعن الثاني

يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يغير لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان في المعنى وانه في اثبات الاولة
الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي عم ولم يكرروه وهذا يعلم اقتضاء ربهم على المعنى ولا انه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فالعربية اولى
احتج ابن سيرين انه لو لم يرحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء
كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه يجمع

ان انتفاء ما تلقى النفس ابعد الفسق لا يعلم الا بعين تحقق هذا الاثر والعدالة فالم يكن العدالة معلومة
الفسق لم يكن انتفاء الفسق معلوما ويمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة نفيهما على العدم معارض
بعجلها فيه عدم امتثاله بما نهى عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث انه
الراوي اذا الاذن مصاحبا بالمتونة تنفي عنه ما يغلب على الظن انه سمعه عنه من غيره واسقطه
ولو لم يعلم صحته لم يقبل ذلك ما يتردده وبين كونه مستندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع
على ذلك مسائل الاول اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل وذلك اما عند من
قبل المرسل فظاهر واما عندنا فلان الفقه المقبول وهو اسناد العدل الموصل الى المنع
منه مفقود فليس الاسناد الآخر وهو خبر صالح لا يمنعه لجواز انه بكونه سمعه مرسلا
او متصلا من شيخ ضعيف وان كان يعلم الجهل عدالته ولكن اذا ارسله تارة واسنده
اخرى بما ذكرناه بعينه الثاني اذا ارسل الراوي الحديث بالنبي عم وما قفه غيره على
الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي عم تارة وذكره عن نفسه
على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب ما سمعه او سمعه منه عن النبي عم فنسي
ذلك فظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فليس موجبا انه معلوم يمانع منه معدوم
الثالث اذا وصله بالنبي عم تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى فكذاه متصلا لما تقدم
اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مرة وبالجملة اسنده او وصله بالنبي عليه السلام بعد
تلك الثقة كان يحدثنا فضلا زمان نسبانه تحولك المدة مجهول الاثم الا ان يكون له
كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكره فانه فضلا   البحث التاسع يجوز
نقل الحديث بالمعنى اذا لم يغير لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان الخ
اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول عم بما يدل على معناه فجوزه ا
لفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن
الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي
الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار
لا يصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واصحاب الظاهر فان ذلك

فيكون الان مثله وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان ادا المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع
وان الاستحالة انما تلزم لو قصرت عن المعنى والنقل بخلافه حس حس

الاول انه احتج عليه بوجهين احدهما ان الاثنا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول عم
تلك الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها عيد بل يحفظونه
ثم يروونها بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بانهم ما رووها على تلك الالفاظ التي
قالها الرسول ثم انا نعلم انهم ما كانوا يلتزمون ذلك بل كانوا يغيرون الالفاظ مع اقتصارهم
اقتصارهم على حفظ المعنى والوجه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وذا قالوا اذا
جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز بالعربية اولى وقد يقول ان ذلك جائز
فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين ترجمتها
بالعجمية وفيه نظر اذ المنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد سامعها
انها من الفاظ النبي عم بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص اما الاول
فقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه
لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي
رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عم بلفظ نفسه لجاز للراوي
منه تبديل لفظ اللفظ الآخر لكونه اولى بالاحتجاج الى تبديل لفظ الرسول عم ويلزم اولى
جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز ذلك في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة
وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل
بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذلك الآخر ومن بعده فانه لا احد في
الجملة يترجمه الفاظ بتقديم معانيها من غير تفاوت اصلا لنقضه عليه والجواب
عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه بعينه فعليه انه اداه كما سمعه
الا كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف
لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني
انه انما يختل المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمعتبر خلافه لانا شرطنا
في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم

اذا انفرد احد الرواة بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر النبي عم لها مرة واسقاطها اخرى وان
اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا ان كان اضبط او نسي او اختلف او لم يتغير الاعراب فان الساهي
مما يسمع اظهر من توهم السامع لما لم يسمع الا ان يقول الثاني انتظرته بعد المتن فلم يأت بغيره فالترجيح وكذا ان تغير الاعراب
في القياس وفيه فصول
في مقدمات وفيه مباحث
في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد

تفاد تعارض الخلاف المتعارض ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكره من الحنفية من اعلم التعديل
في الشرط الثاني والنقصان يطلقا لم احال او عدم الزيادة ولا حاجة اليه لان الشرط الاول يعد
عدم خصوصه من الغير يتضمن ذلك. البحث العاشر اذا انفرد احد الرواة بزيادة كما لو
اذا روى انه فعله اجماع من جمل دونهم مثل الفرع احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة
المزيد عليه سواء كانت في افعال كما روى بعضهم انه عليه السلام دخل البيت ورواه
انه صلى فيه المظهر فالحق الحاجته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة لامكان ان
يكون عليه السلام زاد في البيت ولا يحكي فيه وزيادة ويذكر من نقلها او يفصل الاخر نقل
الصلاة وكذا يجب ان يعد له في مجلس عقيب السؤال من المجيب الظهر ثانية ويقتصر
على ذلك وفي مجلس اخر عن الظهر بزيادة الصلاة فيه لان المقتضي لقبول الزيادة هو
ثقة الراوي موجود والمعارض منتف اذ النسيان لا يشترك الا في الزيادة في
غير حيث التنبيه لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم
عما يفطن له الواحد لم يقبل الزيادة او جاز ذلك ما ينبه ذهولها عليه سهوا وانه قد سمعها
من غير الرسول عم وتوهم انه سمعها منه وكذا لو كان ناقل الزيادة اشد ضبطا من
راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقرب القبول لوجود المقتضي السالم عن معارضة
تكذيب الناقلين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يتغير الاعراب لما ذكرناه والا يسهو
الانسان عما سمع اظهر من توهم من لم يسمع انه سمعه الا ان يقول الثاني انتظرته
بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلم يأت بغيره فح يتحقق التعارض ويجب الترجيح
وان تغير الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر و تعلق الاخر ادوا عن كل
حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احد الصيغتين
مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح منها. المقصد العاشر في القياس وفيه
فصول الاول في مقدمات وفيه مباحث الاول لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية
على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل
العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع

مثل الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وستاني ذكراتهم وفيه فصلا
ومن الكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان القياس
لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بهما واما
بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما والتعدية لغة التجاوز وهي من الشيء الى غيره يقال
عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي
يصيغ لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد
في العلة ويخرج هذا التعريف لا ينتقض عكسا بالقياس الفاسد لان الصحيح ويا القياس الفاسدة
ولانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انحصر القياس وثمرة المناظرة عنه فلا يجوز
احدهما في صحته فان قلت تعريف النوع فيه تجانس المقال الكون وما يشترب
فيه لما قلت مسلم لكنه لا يكون نقضا بل ويساوي اهم تعريف ذي الغاية فيها انه يكون
بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية
عليه كما كنت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكون شرب
للماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة
ما يضاف اليه ولبس في التعريف ما يدل على ذلك وكذا ان يفسر احدهما الى القياس دار
ولان اللفظ الظاهر في ان العلة للتعدية وليس كذا اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد
الحكم بالاتحاد زائد على ما انه فيما يهما الا ترتفع على وجه الاتحاد وبالحد بما فيجب التعرض
لذلك للمقصد منها وكذا في المختصر قال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر
المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء
لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه
بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يفطن انهما
صفة وجودية وذلك ملزوم لكونه الموصوف بها موجودا ولو ان كان ذلك الظن فاسدا

من الأصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات
حكم او صفة او نفيهما عنهما واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم فيه
ليس بالقياس فان الحكم في الأصل ثابت بدليل آخر لان القياس فرع عنه ولان القياس اعم منه لانه قد يثبت الصفة

وبيان لفظ المعلوم ليتناول الجميع ويبعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان
القايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لو قال اثبات الحكم او نفيه في الفرع
غير مستفاد من القياس بل بمجرد الحكم والتشبيه وذلك ممتنع فلما قال في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما فلان المراد حمل احد المعلومين على الآخر المشترك بينهما في الحكم وحكم الأصل
اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال
بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الأصل والفرع والا لكان حمل الفرع
على الأصل من غير دليل وهو تحكم وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع
بين الأصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قلنا في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز
بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر
وقد … او نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرنا وقد يكون عدميا
اما في الحكم كما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه
كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة كما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون
والصبي قد … ونفيهما عايد الى الأصل والفرع وفي نفيهما عايد الى الحكم والصفة
وفي قوله بينهما ايضا عايدا الى الأصل والفرع والصفة … او نفيهما عنه موحد
الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير التثنية كما ذكرناه   واعترضوا بالتكرير
في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم فيهما ليس
بالقياس آخ   اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد
بحمل احد المعلومين على الآخر ان كان في اثبات حكم احدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه …
لا يجوز ذكره في تعريف القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز
ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس
وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو توقف على القياس دار الثالث
التعريف جامع لان القياس اعم من الشرعي والعقلي … لا يكون الحد … منعكسا فان اعتمد

… في علم الاصول … القياس …

بان الصفة

بالقياس كقولنا الله تعالى عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم فاسد ولان اثبات الحكم او الصفة
او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في الحد بل وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد صح صح صح

بان الصفة تندرج في الحكم قلنا قوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكريرا من غير
ضرورة لان الصفة احد اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زائدا الرابع المعتبر
في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الأصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة
صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس
بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يتحقق كل واحد منها من اقسامها
خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام
الحكم من تحريم ووجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او موضوعة للابهام
والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري
انه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد اعترض على نفسه
بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه
عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن
الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذره الاعتكاف صائما
قياسا على الصلاة فانها لما لم يكن شرطا له في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذره الا
عتكاف مصليا فالاصل هو الصلاة والفرع هو الصوم وحكم الصلاة انها ليست شرطا
للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة
الحكم لان علة حكم الصلاة التي لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هي كونها
ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر
اجماعا فاجاب بانه تسمية فليس قياسا مجازا واعترض عليه ايضا بان الحاصل
في الفرع ليس نفس حكم الأصل بل مثله وبان تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة
القياس فلا يكون جزءه ولا يعرف به واجاب المصنف عن الاعتراض الاول
بانه لما كان حكم الأصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني
ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه
وفيه نظر اما الاول فلان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه

لاشتراكهما

البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه
كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان فان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ
متفرعا على الخمر لانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه
وان لم يكن هناك نص فيبقى الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق وفرع في المتنازع والعلة

في التعريفات على ارادة ثبوت مثل الحكم … وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال
ولما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريف صاحب … المجتهدين ليندرج فيه القياس
الفاسد   البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع المقيس لاجتماعهما
بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل
ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور
وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم
فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في المحصول
والمصنف تابع له اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره ولا ينبغي ان يقال
ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس
الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم
في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولا ينبغي تقييده بذلك الغير اذا شارك النبيذ في علة
تحريمه ولظهور امكان انفكاك كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ من الآخر استحال
ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهيته واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه
وذلك لانا لو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصيته بل على امر شامل له وللنبيذ
لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا ولم يكن النص اصلا للقياس ولما ظهر
فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في
المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار وفيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل
الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل
الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وبعد
علم الحكم نطلب علته اصلا فتوقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم
فيه من غير عكس وذلك يوجب كون العلة متفرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة

وكونها علة

الخلاف فلتسمية الحكم في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم المتفق عليه اصلا كان الحكم متفرعا في الحكم
والحكم هي مؤثرة في الفرع عند الفقهاء ومحل الفرع … الحكم …
على الاصل … في اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف …
الذي هو اصل القياس من هو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو … القياس …
هذا على اصطلاح الفقهاء …

ص

وكونها فرعا للحكم يقتضي … الحكم لا يوجب انتفاء العلة في الحكم واستغنا الحكم عن طلب
العلة لا يوجب استغناه عن نفس العلة ويكون اصلا اما واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق
علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوته فيكون الحكم فيه فرعا عنها بعكس ان يمكننا الحكم
بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه … ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس
وذلك دليل على تفريع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل
النزاع اصلا للحكم اولى من تسمية محل الحكم المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة
فيه والمؤثر في الشيء اصل له … وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر باثره اقوى
من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال ولا منافي له كون الفاعل
… فاذا تقرر هذا فاعلم ان كلا من فرقتي المتكلمين والفقهاء ايضا اطلقوا الاصل مجازا فقد
… الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف ويثبت ان النص اصل لذلك
… بالنص اصل للحكم … اثباته والاصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فيصح اطلاق
لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج
الى محله وكان محل الحكم اصلا للاصل فيحسن تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيه نظر
اما الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظاهر لان النص مبين للحكم
والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم
لان الحكم عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا
لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فصحيح عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم الكائن(?)
الثابت في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال الا ان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما
المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ
الفرع على محل الخلاف فان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي
هو اصل القياس وهو اصل اصل الفرع يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي
يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان ثاني فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا

٣٩٠

غ ا قد علم تعيين حجته ام لا امتنع الشيعي من التعبد به شرعاً وانه جاز عقلاً ومنع آخرون منه عقلاً وقال ابو الحسين
ان العقل دل على التعبد به ودليل المنع على [illegible] والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع
كان حجة كقوله عليه السلام لما سئل عن بيع الزبيب بالعنب اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن فانه قياس على بيع الرطب بالتمر وكذا
قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف [illegible] المقصود [illegible] لا الاعلى [illegible]
لنا [illegible] ان الظن لا يغني من الحق شيئاً وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم

وقد عرفت تحقيق ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الحلي هذه الالفاظ في المباحث الآتية تماهي
على مصطلحات الفقهاء [illegible] من ان الاصل عبارة عن الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع عن الحكم المختلف
فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال
المذكور وهو قد يكون باعثاً على الحكم وقد يكون امارة عليه سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى
واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال فلا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة
التي هي الوجوب ونحوها [illegible] والثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان ونحوهما اذ لم تثبت
بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات   البحث الثالث انه هل يجوز التعبد ام لا امتنع الشيعي
من التعبد به شرعاً وان جاز عقلاً ومنع آخرون منه عقلاً وقال ابو الحسين البصري [illegible]
اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلاً [illegible] فاوجبه ابو الحسين البصري
والقفال [illegible] بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص [illegible]
ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الا
بعض [illegible] من الامامية [illegible] المرتضى رحمه الله واختلف مجوزوه في وقوعه
فذهب الجمهور [illegible] والقاشاني والنهرواني [illegible] احدهما اذا كانت
علة الحكم منصوصاً عليها [illegible] بتصريح اللفظ [illegible] وعلم ثبوتها في الفرع والثانية
ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما
في غيرهما فلا [illegible] من ذلك سمعاً وهو [illegible] والحكم [illegible] وقطع منه الشيعة
[illegible] عقلاً وتحريمه شرعاً [illegible]
[illegible] سمعاً والحق ما اختاره المصنف [illegible] لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلاً
انا نعلم قطعاً ان كل عاقل اذا لم يعتبر [illegible] حكم عقلي لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت
[illegible] الخمر ونص على [illegible] ان علة تحريمه الاسكار [illegible]
فقيسوا عليه كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره [illegible] العقول
ولا يستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم [illegible] بالجواز عقلاً [illegible] وعلى الثاني وهو
انه ممتنع سمعاً في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول [illegible] وان تقولوا على الله

ما لا تعلمون

يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم
انكاره فان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات واتفاق المختلفات كايجاب الصوم آخر رمضان وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء
من البول والنوم ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال عليه السلام لو كان
الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره [illegible] وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض
تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها

ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم [illegible] ولا
تقف ما ليس لك به علم والعمل بالقياس [illegible] فيكون منهياً عنه [illegible] لاختصاص
بالرسول [illegible] الاحكام من الوحي [illegible] الثالث قوله [illegible] ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئاً والقياس [illegible] وقع الاتفاق على العمل
فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص
الذم فيه بالقياسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع
الخامس اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول
الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العامل به [illegible]
مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع
من القياس اما الاول فلان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها
مع تساويها في الحقيقة [illegible] ليلة القدر [illegible] من الف شهر [illegible] واذ جعلنا
البيت مثابة للناس وامناً واوجب الحج الى [illegible] دون غيره من البقاع واوجب صوم آخر رمضان
وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما
واسقط الصلاة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة
مع كونها اعظم منه [illegible] وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية
الحسناء واما الثاني فلان [illegible] مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس
الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة على
المنع من القياس [illegible] العامل به [illegible] ولا يجوز [illegible] اما الاول فلما روي عن
علي عليه السلام من قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه [illegible] جراثيم
[illegible]
الانسان [illegible] وقال [illegible] لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره [illegible]
وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم

للناس ع

فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم ولم
ينكر عليهم أحد احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وبخبر معاذ وبقوله أرأيت لو تمضمضت ثم ارأيت لو كان على أبيك دين
والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لأنه حقيقة فيه وسياق الآية يدل عليه وخبر معاذ نقل وانه لم يجد اجتهد برأي فقال له
لما بعث الى اليمن وعن الخبرين ان المراد التمثيل لا القياس لأنه ممنوع منه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه

٣٩٢

وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم
فضلوا وأضلوا وعنه إياكم والمكايلة فقيل المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض
بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض فيه بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيه
فاقض بما أجمع عليه أهل العلم فان لم تجد فلا عليك أن لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم
وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم وقال اذا قلتم في
دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما أحل الله ولم ينكر عليهم ذلك
فكان اجماعا وأما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا
وبخبر معاذ وبقوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت الخ لما بين ان القياس ليس بحجة
بالأدلة المذكورة شرع في دفعها بما يحتج به الخصم وهو من وجوه الأول قوله تعالى
فاعتبروا يا أولي الأبصار وجه الاستدلال انه تعالى أمر بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور
وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرة النهر وتسميتهم السفينة التي هي أداة
العبور معبرا والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والأصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة
في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للأصل والقياس اعتبار لأنه
عبور ومجاوزة بالحكم من الأصل الى الفرع فيكون مأمورا به الثاني انه عم بعث معاذا
قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال أجتهد برأيي فأقره النبي عم على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يحبه رسول الله واجتهاد الرأي لا بد من رده الى الأصل الا لكان من سلك الرأي
المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث انه روي ان عمر سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه شبه عليه السلام قبلة الصائم من غير انزال
بالمضمضة من غير ازدراد وأجرى حكم أحدهما على الآخر وذلك قياس لأن المراد
هذا الكلام دليل على أن الجامع بينهما ما فيهما كل منهما مقدمة بالوضع من غير
من غير حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب أن لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود
واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة أما الأول فلوجوب التأسي بالرسول
وأما ثانيا فلأنه أرأيت خرج مخرج التقرير فلولا أن يكون حجية القياس مقررة

مقررة

بين العلة فيبطل مع انه خبر واحد أما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فاثبات الحكم
بتعليل البراءة لولا لوجود المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن أن يكون العلة ما نص

مقررة عندهم لما حسن ذلك لأنه يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك الكلام الرابع قوله
للجارية الخثعمية لما قالت سائلة يا رسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع
أن يحج أفيجزي عنه أن أحج عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين أكان ينفعه ذلك قالت نعم
قال فدين الله أحق بالقضاء ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين
القياس والجواب عن الأول أن المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ لأنه المتبادر
حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للأصل ويتعين حمله على الاتعاظ
لدلالة صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ولو كان
المراد به القياس الشرعي لتركب الكلام يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر وهو غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم
المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ
تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من أفراد
الاعتبار ويحمل على قياس منصوص العلة أو ما كان ثبوت الحكم في الفرع أولى منه في الأصل
كما هو مذهب القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم
سلمنا لكن معارض بما روي انه عم قال لمعاذ وأبي موسى لما بعثهما الى اليمن بم تقضيان
... ويمكن الجمع بينهما بأن الواقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم أن المراد القياس
لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية
أو التمسك بالبراءة الأصلية وعن الثالث المنع تحقق القياس فيها بل انما ذكر ذلك
للتمثيل لأنه عم ممنوع عن العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى ولأنه ذكرها تنبيها على علة الحكم ولا يلزم منه كون القياس حجة بل انما كون القياس
المنصوص العلة حجة ولأنه عم خالف في صورة الثانية فعنى انه أحق بالقضاء وكان تصريحا
بأن ثبوت الحكم في الفرع أقوى من ثبوته في الأصل فهو من باب دلالة تحريم التأفيف على تحريم
الضرب وكذلك في الصورة الأولى فإن المضمضة والشرب يلزمهما أمر واحد لأنه منه فيهما
مقدمة له وهو وضع الماء في الفم وليس القبلة مع الجماع لأنه يتعقبها فكان نسبة

الشارع عليه تخصيصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب
على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى
من ص

المفضية الى الشرب اقرب من نسبة العلية الى الجماع وقلنا يثبت بها حكم الشرب فبطريق الأولى
ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة تعتدل بها سواء قلنا انها قياس ام لا نقل سلمنا
لكنها معقولان بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول
الأحكام بها لو صح بها اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك في الفرع فان الحكم يتعدى
اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع
عليه تخصيصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا
الباب لان الحكم في الفرع اقوى الخ هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الأولى
اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره
من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود دليل على التعبد بالقياس قال
النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية
والكرخي وانكره الاستاد ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال
ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوص عليها للتحريم او كراهة اما اذا كانت
علة الوجوب او الندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واختار المصنف الأول واحتج
عليها بانه لو لم يتعد الحكم من الأصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم
وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار الخمرية فقد حرمت الخمر لاسكارها
وح لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر في غيره لانا نقول ان
ذلك خلاف المفروض اذ النقل بين ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم قد تحقق في غير محل الوفاق
والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره والحاصل ان الفرض ح لا يكون على العلة
بل على جزئها فحسب وهو خلاف الفرض احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة
محتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيصح جريان القياس فيما يكون اسكارا الخمر بحيث يكون اضافته
الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجري القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا الفرض محتملا الامرين على
السوية لم يحمل على احدهما تعيينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد

عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تأكل هذه الحشيشة
لانها سمية منعه عن اكل كل حشيشة يكون سمّا فيكون في الشرع كذلك لان الاولى النقل
ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشأ الحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك
فيحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولانه لو ذكر نحو انا بدعاهذه
العبادة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار دار تقع الاحتمال المذكور الثاني تعدية الحكم
من التأفيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائدة عن اذى التأفيف متفق عليه بين
الأصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس ويسمى جليا
وقال آخرون ليس بقياس بل العرف نقل عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
احتج الاولون بان دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب اما يكون بحسب اللغة وهو باطل
بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للأصل ولانه لو ثبت
هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله
والتالي باطل قطعا لكن المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وهو المطلوب فيه نظر لمن اراده
بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه الظهور تحققه
وان كان ما لا يندرج فيها يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس
لكون اللفظ دالا عليه بنحو اخر هو دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا
لما قال به من نفى القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه لو منع
من العمل بالقياس لم ينتف عنه دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وذلك يدل على ان تلك
الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس البعيد
مثل هذا وغاية ان يحرى واما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من
القول بعدم المنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا
في الجملة او قياسا قطعيا وعن الثاني فان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس
الظني اما القطعي فلا والله اعلم انه يفهم من عبارة المصنف هنا اختياره كون هذه الدلالة من
القياس حيث قال وقياس الضرب على التأفيف وما قيل هذه البحث عن اختياره كون هذه

٣٩٣

الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس ليس بحجة مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى والثاني
ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القايسون طرقا اخرى نحن نذكرها ونبين ضعفها انشاء الله تعالى
والنص اما ان يكون قطعيا دالا لغة على التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون
ظاهرا وهو ثلاثة اللام كقوله كذا والباء كقوله كذا وان كقوله كذا او تنبيه وهو ترتب التعليل مع الايماء مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع
جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقال عليك الكفارة انه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وكما اذا ذكر

الشرع ونص على العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وحج يكون معنى قوله ليس
من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه   الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث
الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الفرع اقوى والثاني ان
ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص الخ   لما اختار المصنف كون القياس
ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم
الضرب على تحريم التأفيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر
طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم
بطرق اخرى نحن نذكرها بابراده ونبين ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علة
الحكم ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على
العلية بان وضعت الشرع اللغة لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا
فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية صريحا ولذا قال قاطعة واما ما ليس قاطعا بل
راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال غيرها فثلاثة اللام والباء وان اما اللام فقد تكون للعاقبة
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون بمعنى مثل قوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بل للاختصاص نحو المال لزيد ... كذا وكون اللام
مفيدا للتعليل ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم بعلة بعيدة وهذا النسخ
لدوا للموت وابنوا للخراب ليس علة الموت والخراب غرضا او مقصودا لانه قال احط الله
وقد يستعمل كذلك فانه ليس غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا
ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ الاولى لزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل الترجيح
بالنسبة الى المجاز واللام مقام لعلة كذا كما في الشرع سمي لام العاقبة اي ان مصير الولد
الى الموت وكذا البناء مصيرها الى الخراب وفي قوله اصلح الله اي امر الله او الثواب الله
فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله وهي بمعنى اللام واما ان فكقوله عم فلا
تقربوا الطيب فانه كان يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم

وصلاتهم ح

وصفا لو لم يكن علة لم يكن لذكره فائدة كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك
تدخل على بيت فلان وعنده هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في التطهير لم يكن لذكره فائدة وكتقريره على وصف الشيء المسئول عنه كقوله عم اينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وكتقريره عم
على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
ينبه بهذا على عدم افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكما لو فرق بوصف صالح

٨٤٦

العلية وان ادى بعضهم تشغيبه وتحقيق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ
الى بعض مثل بعلة كذا او لعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار
كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه ستة الاول ان
يشرع الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روي ان
اعرابيا جاء الى النبي عليه السلام وهو يلطم وجهه وينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال
له النبي عم ما صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له عم اعتق رقبة فانه
يحصل ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقوع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال
يفيد ظن كونه جوابا عنه واما السؤال المعاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فكفر
الكفارة فظهر اذا كان الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا
لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال عن صورة
الاشكال بترك الوصف كما روي انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك
تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن كونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها
فائدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله عم انها فانها تقريره عم
فاما ينبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة ولذا الحكم
كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل تبطل الصوم ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه فنبه على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو
الامر المقصود منها واعترض مناسب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه
ذكر طريق النقض على ما يدعيه من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد
فنقض النبي عم عليه ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد للصوم وليست مفسدة
الا ان ذكر ينبه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة الشرب المفسد ولا وجه
لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يستقيل ان يكون مانعا من الافساد
بل غايته ان لا يكون مفسدا فالانسب ما ذكره عم ان يكون نقضا لا تعليلا واعترض فان

واهلكت ح

للتعليل كقوله عليه السلام لا ابيت القاتل في بطن سويين الا في انه وكقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع
نهيه عن بيع الربويات متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عن ما يمنع الواجب وما علم
بالاجماع يدل على العلية ظاهرا ثم لم يكن مناسبا لاستقباح اكرم الجاهل واستخف بالعالم ممن هو ...

٣٩٨

لا اصل مطابقة الجواب السؤال من غير زيادة ولا نقصان لان الزيادة فلعدم تعلق الغرض
بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعدم امتثاله من كون الفعل
مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون
القبلة مثل المضمضة غير مستلزم لعدمها ما لم يكن اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا
للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال
الثالث ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة
علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب
كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة في حق الاولاد وتعليقها ما يكون
حكمها مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع الفرق بلفظ يجري مجرى
الشرط كقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع
الربويات متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع الثاني ان يكون الفرق
بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يقع الفرق بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه دل على ان العفو علة لسقوط الحق الرابع ان يستدرك
احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر وتكون تلك الصفة مما يصلح للتعليل كقوله
عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان فعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على
ان التفرقة لا بد لها من سبب والا لما ذكر الوصف من فائدة الخامس ان ينهى عن فعل يمنع من
فعل آخر يقتضي وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا لما ناسب الشيء لما كان ذكره في هذا الموضع من
حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف
الموحي الى علية الحكم مناسبته ام لا فقال الجماعة باشتراطه ومنع النقل الى غيرهما وعلى اعتقاد
المصنف والشيخ الاول ان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات
العقلاء واهل العرف فاذا قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل

الرابع صح

في ان المناسبة لا يقتضي العلية المناسب هو ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء قيل الملائم لافعال
العقلاء في العادة وهو حقيقي وغيره الحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية فاما في محل الضرورة واما في محل الحاجة
ان كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والدين والعقل فيتبع
القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فان كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن الحاجة

اذ لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وذلك لا يصح التعليل نظرا الى عادة
العقلاء التي لا ينفك عن مسالك الحكمة وقضايا العقل فان العقل لقضاء العقلاء يتفق على امتناع
خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما
هو مذهب الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر احتج الاخرون بانه يصح عرفا ان يقال اكرم
الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما فيهم من كون جهل الجاهل علة للاكرام
والعلم للاستخفاف ولا انتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام
لسنه وكرمه والعالم قد لا يستحق الاستخفاف بجهله وفسقه وذلك مشعر بان ترتيب الحكم على
الوصف يقتضي كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا ترتب
الحكم على ما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من
المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد يتحقق حيث اجتمعت الصفات
المذكورة وليقال القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزام القبح من اكرام من يستحق الاكرام
كالعالم والمنع من الاستخفاف بمن يستحقه وهو الجاهل اذ لو الشارع لانه لو اكرم من
امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا من امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم والاصل عدم
ما خرج من التعليل الامر المذكور والاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال المخالف من
النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص وهو قبيح فقول القائل
لا يكرم اصلا اصلا لانه راج من يستحق الاكرام في المتصف من الكمالات البحث الثاني في ان
المناسبة لا يقتضي العلية المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء الى
الملائم في المناسبة فاما في ماهيته او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه
امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق غرض الانسان تحصيلا وابقاء ويعرف التحصيل
وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون
دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون وسيلة
اليه ويعرف اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما مستغنيان عن التعريف
لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما

٢٠١

فكتمكين المولى من التزويج تحري فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى
التحسينات كالنفر عن مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة
وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العملية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته ثم عند البحث
يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف

وبين غيره من الاغراض النفسانية وذلك لظهور ان ما يعرف به كان بنفع تقبيلها يقضي الى ما هو اقوى
الغرض تحصيلا وانما يقول على تقريب الوجه الحكمة العادة بحيث يخرج من التوجيه سلوك ابعد
الطريقين لتحصيل الغرض مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع حصول المقرب له
من دون القبيل المذكور ولتخريج الاسلام والعدد في ذلك الغرض الخارج من العادة فانه
ليس مناسبا الثاني ان الملائم لافعال العقلاء في العادات بحال هذه القبلة مناسبة لحال
الثوب لو كان للاجنبية جميعا في سلك واحد عادة وهذا النوع يناسب هذه القياسات وهذا النوع
من لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه
فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا
تارة وبالآخرة اخرى فالاول على اقسام ثلاثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة
ودفع المفسدة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين
فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حياة
والمال محفوظ بشرع الضمان والحد وكقطع السرقة والمحاربة والنسب بشرع الزواجر عن الزنا
كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفضية الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد
للاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع القتل
عن الردة والامر بقتال اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله فاقتلوا الذين لا يؤمنون
بالله والعقل المحفوظ بتحريم المسكر والمقاتلة وقد نبه تعالى على ذلك بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم يوقع
العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه
وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية [illegible] في تلك الحال الا انه محتاج اليه في الجملة
وهو تقييد الكفو الذي لو فات لم يحصل بلعه الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا
الحاجة فيجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الرق
اهلية الشهادة [illegible] من اسنى المناصب والرتب [illegible]
غير [illegible] بعقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة

في العادة

ان عدم كون الحكم معللا بالاغراض وبالخصوص على راي الاشاعرة الذين منعوا على التعليل في احكام الله تعالى
بالاغراض ولا ما في على راي المعتزلة اذ فيه تحكم بترجيح احد الطرفين من المراد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة. تنبيه
ثم القائلون بالعلية المناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم الغاه والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه
في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا بالمحل

في العاجلة الا انها ذا الحقيقة بيع الانسان [illegible] معقول واما ما يكون مناسبا
لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي الحكمة المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة
على العبادات فانها تحصل سعادة في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا
ويكشف البحث والتامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة
بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومنعه من المال الموجب
والجمع بينهما باطل فهذا ظنوه بالمناسبة في اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى
نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه
واعلم ان المناسب انقسم تقسيم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع واعتبار
الغاية والغاية باقي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة
منهم ذهبوا الى المناسبة والاعتبار [illegible] بدلالة كون ذلك الوصف اخص المناسب المقتضي
شرعا للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على
هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقتضية الاولى فلانه يلزم
تخصيص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر
لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا وهو عائد الى العبد وليس مفسدة له فلا [illegible] ليس
بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية فيلزم حصول الظن
بانه الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لكان ذلك الامر اما
حاصلا في الاول فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو مح والا لكان الخلق اولا لاستحالة التكليف
من دون مكلف واما انه حاصل فيه فيتحقق لنا استمراره على العدم ثابتا في باب الاستصحاب
والجواب ان ما ذكر لا يتمشى على اصول اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعاله تعالى غير
معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم فلا
يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكم ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون
افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وح لا
يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا [illegible] تخصيص الاوقات المعينة بالحكم المخصوص المخصص

وهي اشتمال الفعل على مصلحة للعبد [illegible]
[illegible]
الى المخصص

وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم كالأخوة من الأبوين المقتضية للتقدم في الميراث فيقتضيه في النكاح فإنه نوع في الموضعين وولاية النكاح على لفظه لكن ولاية الميراث في النوع وإن اتحدا جنسا وقد يعتبر تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوات الحائض بالمشقة وقد ظهر تأثير جنس المشقة في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تأثير الجنس في الجنس كتعليل الأحكام بالحكم الخ

اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف ذبابه لكون المناسبة غير دالة على العلية
من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة محصلة ولذلك
يصلح لو ادعى بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا لان
جميع الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن باحد ... خصوصا على راي من كون
الاحكام تابعة لمصالح العباد   تقسيم قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع
اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول الاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر
في التحريم الخ هذا اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي الاول تقسيمه بالنظر الى اعتبار
الشارع ~~الفائدة الاولى~~ اياه وعدمه وذلك ان الوصف المناسب اما ان يعلم
ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول بعد ما علم
اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالا
سكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع
في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ ~~وهو مناسب للتحريم وقد~~
~~اعتبره الشارع في تحريم~~ الحرمة لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باختلاف
اختلاف المحل فان الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا
في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار
اجتماع النسبتين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث
فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث غير ولاية
النكاح الا انهما مشتركان في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتأثير الوصف في نوع خاص من
انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم
في الفرع وثالثها تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا
بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلاة كما في تأثير مشقة السفر في
اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فيسقط قضاء الصلاة مطلقا نوع واحد اشترك فيه قضاء
الصلاة المتروكة بالحيض والمتروكة بالسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب الموجبة
للترك واما المشقة اللاحقة للحائض في القضاء والمشقة الحاصلة للمسافر في الركعتين فمختلفان

بينهما

يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطء في الحرمة لا لشبهة الوطء كاقامة مظنة الشيء مقامه واقعها الاول ثم ما بين الجنس والاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول اما ان يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحة لان العموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص القتل معتبر في خصوصه لكونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة

بينهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف
في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض ورابعها تأثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل
الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف وايجاب
الحد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة المحرمة وطيها في الحرمة
فالخلوة مظنة الوطء فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مقامه في الحكم والمظنتان
مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة بحقيقتها لمظنة الوطء والوصلة التي بينهما جنسية
والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه
الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل
بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما
نوعا فهما مشتركان في الحقيقة وفي جميع ما تحتها من الاجناس والفصول وان ميزها
ومما ميزهما ... بينهما الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها
وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه
في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف
للحكم اضعف من الاول لقلة المشترك بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد
فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب كان اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد
خاصة فان الاشتراك في البعيد اضعف من الاشتراك في الابعد خاصة وقيل اعم اوصاف
الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير
عبادة والعبادة تنقسم الى الصلاة وغيرها والصلاة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في
صلاة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة
وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه
وصفا مناسبا ثم القرب ... يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا
ظن التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا
الكلام موضع نظر لانه قسم الواجب الى صلاة وغيرها ثم قسم الصلاة الى فرض ونفل

ومنه غير ملائم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل من الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص وهو مردود اجماعا ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول حفظا للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب

صح صح

فيلزم من ذلك كون الفلاسفة من الاجانب وقوله الفرض اخص من الصلاة فيه اي نظر لصدق الفرض على غير الصلاة والحق ان يبنى على ان يبنى امرنا من وجه لصدق الصلاة على غير الفرض وصدق المعتبر طلب نراه مما في الاول ابيد بها في الاقسام الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة لان الوصف الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني من القسمة الاولى هو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يأمره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهذا المجهول وهذا انما يكون كذلك اي مجهولا التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والمخصوص من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملاءمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول الملائم المناسب الذي يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القياسيين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معتبر في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تأثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل فهو مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو فقد النص فانه لم يرد فيه نص من قوله عليه السلام القاتل لا يرث او غير ذلك

الثالث نكاله

(هامش) وان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن مستلزما للمناسب سمي طردا وانه ليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون من دوران خاص والشبه ليس الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن علم في بالنص تأثير جنسه القريب في جنس القريب لذلك الحكم ومن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع انتفاء الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علته النص كما تقدم صح

صح

الثالث ما يكون ملائما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما لم يؤثر جنسه في جنس الحكم ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول حفظا للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن مستلزما له سمي طردا الخ اسم الشبه يطلق على قياس الحاق الفرع فيه بالاصل بجامع مع يشبهه واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته او لا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته او لا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد وقال الآخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم او لا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم بذاته غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تأثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب معتبر عند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا لانه دونه في افادة ظن العلية واجيب عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم المستلزم للمناسب الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني بالمنع من انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل القول

البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الأول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكاره للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائط المعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة مع الزمان واحد المعلولين المتساويين مع الآخر ص ص

فيه ظن فعلمته فاعتبروا يا اولي الابصار ونحوه مما تقدم ثم احتج بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه لما ثبت ان الحكم لابد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبيه او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من المناسب ليس بعلة على ما تقدم ظن وصف لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المصنف في النهاية وفيه نظر فانه ملزوم لما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل ومنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم يطلع او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع او عدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع لقطع بكون الوصف علة الظن به لا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لما تقدم ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم الخ الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وقد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث فيه وصف الاسكار حدث فيه وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالكيل مع تحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال ما لا يتطرق الى الاول مثل الحجة ذكون العلة في صورة الوجود تعين المحل او شيء من خواصه مع مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعى غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره فلم يغضب ويكون ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما يبلغ الى العلم مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة

لانا

البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن حصر اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس بحجة خلافا للحاجبي لان الاستقراء ظن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل ولكون العلة غير هذه الاقسام او جزء احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق وهكذا يقال لا فرق بين الاصل والفرع

لانه انما افاد الظن بمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص فضلا عنها فانها دائرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المساوية له فانها دائرة مع ذلك المعلول مع علته وليست علة للمشروط ولا العلة والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المتضايفين دائر مع الآخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة من صور الدوران لكان اما بمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان كان لأمر آخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير كاف دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن حصر اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها الخ السبر اصله في اللغة من المسبار حديدة معروفة لذلك والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس ويبين انتفاء العلية منها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يمكن ثم احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم اذا ابطل

له كذا وكذا وكل واحد منها لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال المذكور في الحنفية وقد يسمى تنقيح
المناط واما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثباتنا الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف
في الفرع ~~مستلزمين محور للفرع او مستنبط~~ يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطال
يستلزم ابطاله ص ص

الضمني المغاير للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية
كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة ويبطل الاول باستلزام ثبوت
الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله عم الثيب احق بنفسها ونحوه واما التقسيم المنتشر
فكما اذا لم يدع الاجماع على الحصر والعلية والاقسام المذكورة بل يقتصر على ان حرمة الخمر مثلا
الربا في البر اما ان يكون معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف الغالب من تعليل الاحكام الشرعية
بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوة او المال والكل باطل الا الطعم
التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب في الاحكام ان يكون معللا بعلة ظاهرة ولم
يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عنده كل واحد منها الا كونه
علة سوى الوصف المدعى عليه على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب عند الاكثر
انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل الحكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية
العلة حكم يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية
سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جاء احدها بان يكون احد
تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما يتركب
من بعضها مثل وصفين منها او ثلثا او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك
الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل
مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع
ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف محققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات
المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه
قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا ويبين كون كل
منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد
له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن
الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق

في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل
يمنع في المستنبط دون المنصوص وهو الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم اذا اعتبر فيها انتفاء
المعارض لم يكن قبل علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها كالعام في تخصيصها
وجوابه اما بمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض حينئذ الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة
اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسئلة

الحكم به فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليهما يرد عليه كمنع بقاء ما
للتعليل فهو وارد عليها هنا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق
او ما يتركب من بعض اقسامه او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر ذكره
واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص
والاجماع دون عليته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة تحريم الخمر حتى يقال عليه
مشاركة في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلوم
عليتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كما في العلية واتمها مثالا لتحقيق
استقبالنا ما هي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه
الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات

الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف
مع عدم الحكم الخ لما فرغ من ذكر الطرق التي يزعم القايسون انها تدل على كون
الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نقيض ذلك وهو ان يبين النقض
وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود
الوصف المدعى كونه علة الحكم مع تخلفه عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم
قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل
قوم فقال لما ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة
قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان فخففه لمانع الابوة واختار المصنف
انه يقدح في المستنبط على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق
اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر
فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض
وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجوده وحينئذ يتخلف مع وجود المعارض
وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه

ظاهرينا على المستدل على انتفائه بان كان مذهبا له او لهما لم يتم الجواب والأقرب ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح
في عليتها لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لا لأمر فصل المانع وان كان لا لأمر قدح في العلية
واما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في الغائب بيع مجهول الصفة
حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بانه لو تزوج امرأة لم يرها فانه يصح مع عدم تاثير كونه
مبيعا ثم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره والكسر نقض يرد على الحكمة وهو يرجع وجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في الحالة

غير وارد ولان الحكم منوط
بالوصف الضابط صح
صح

علته لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز
تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها
كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين
قوله الاسكار علة للتحريم وكما ان تخصيص العام لا يخرجه عن كونه حجة في دلالته على ثبوت
الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها
لا يقدح في كونها علة في غير ذلك البعض وجواب النقض لا يمكن الا باحد امرين احدهما
المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فتشترط
فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان
يستدل على وجود العلة في صورة النقض لهدم ما فيه من قلب القاعدة بانقلاب
المستدل معترضا والمعترض مستدلا او لكونه انتقالا من مسالة الى اخرى قبل تكميل
الاستدلال على الاولى فيه تفصيل عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات
الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان بطلب بيان
كون ازالة النجاسة ليست حكمية فقال اخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وهدم
كلام المستدل الذي هو بصدده من الاعتراضات وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك
في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكن القدح بطريق
اخرى هو افضى الى المقصود فلا واعترضه المصنف حيث نراه بانه ان كان مستحقا لم يخرج
عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره لما لو كان المستدل
قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فانه منع
وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود
العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال
الحنفي في مسالة تبييت النية في تعيينها الى تبييت الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق
ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود
فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال لما قال المعترض

٤١٠

ابتداءً

ابتداءً لا يخلو الحال من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى
بعد الزوال او لا يعتقده فان كان الاول فقد انتقض عليك بوجوده مع انتفاء الحكم وان
كان الثاني انتقض دليلك كان منقوضا الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم
ان النقض بانتفاء الحكم في صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة
مذهبا للمستدل او له وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه
متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها
صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه
النقض لانه خلاف في صورة النقض كالخلاف في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره
المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد
اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين وان هدمت صورة
النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه حجة في المطلوب
اذ الحجة لغة الغلبة وحجه لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا
كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة او له وللمعترض بل يكون الجواب عنه بيان ثبوت مانع
يمنع من الحكم في صورة النقض وانتفاء شرط لم يعتبره او غيره فلذلك تنبيه اذا تخلف
الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال الجماعة من المحققين نعم وهو مذهب
المصنف كما تراه وخذ الدليل ان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع
صور ثبوتها الخالية عن الموانع فاذا وجدت العلة وتخلف الحكم في صورة ما فاما ان يكون تخلفه
لأمر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها
للحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب مثل هذه العلة
استلزام للحكم قطعا بل جاز ان تختلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها
وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وانتفاء المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح
من غير مرجح وهو محال فاذا قلنا انا وجدنا المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع
مفقودا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي

البحث الثالث عدم التأثير وهو بقاء الحكم بدون وصف ثابت علته وهو يدل على عدم علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده
قبل وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علته واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة
غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لما كان التعليل للمتساويين بالمختلفين اما مع عدم اتحاد المحل فالاقرب
جوازه ايضا في المنصوصة لا قطعا معرفة او باعتبه نحو كقتل المرتد والزاني ووجوب وضوء النائم والمحدث مس

وهو المعقول نوع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب
مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض
بما لو تزوج امرأة لم يرها فانه لم يشتمل النقض على البيع بل حذف وصف البيع وهو مجهول الصفة
لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم
ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تأثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض
كونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الآخر تم النقض والمستدل
ح ان بقي مقتصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التأثير وان عبر بابدال وصف في الدليل
لا تأثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف
المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح واردا على العلة بتمامها فان ذكر الوصف المحذوف وان
لم يكن مؤثرا في الحكم حط فلا يمنع من اخذه في التعليل لدفع النقض بل دفع النقض يتوقف
على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الآخر لانه هو موجود
في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكره ذلك الوصف المحذوف
واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم
فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب
ان يترخص في سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول
المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمالين وارباب
الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه
غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة
بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال فما هذا شانه
فباب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في
الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم تكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد
النقض عليها معنى   البحث الثالث في عدم التأثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة
هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على عدم كون الوصف علة والوصف ليس علة للحكم

وهو المستدل

وهو المستدل بعدم التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو
قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا
قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغنى عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف
في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن
عن المؤثر بعد تأثيره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا ضم القيد الآخر وهو
قبله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف
فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس
فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى
والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في صورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم
لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما
مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كاباحة الوطء في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك
واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم
فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمحققون قالوا والادلة على
ظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد يجتمع
لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نقض
الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المتعاقبة لو فرض تجمع لواحد مع كون كل
منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده
الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي
الى ذلك الفقر خاصة والقرابة خاصة ومجموعهما ومجموع اثنين منهما وهذه
الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث
فان بقيت متساوية امتنع حصول كل واحد منها على التعيين فلا يكون الحكم بكونها علة وان
ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون امرا وراء المناسبة والاقتران لاشتراكها فيها
فاذا الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم

العكس وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان العكس ان امكن اجتماعهما في الاصل
لم يقدح في العلة لامكان ثانيهما مستندين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده وحق ان آخرون لامكان تنافيهما
في الفرع دون الاصل وهو الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن للمستدل
منع الحكم في القالب فلا يمكن القلب لاثبات مذهبه لتحقق الحقيقة في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه

ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف للمدعي كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعي واعلم
ان العكس لغة رد اول الامر الى آخره وآخره الى اوله كما اصله مدارس البعير غلطا من الى
ذراعه   الحجة الثانية القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل

هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو
عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه بعينه
وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل آخر لكان حكم ذلك الاصل الآخر ان
كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان
قياسه مبني على وجوده فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الآخر لانه لم يسبق منه
اعتراف بوجودها وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها
موجودة فيه مع عدم الحكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم
وقد انكره قوم وجوزه آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب
على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القياس او لا فان كان
الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين وان
كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين
لذاتيهما فيجوز اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل
كما اثبت القالب ان الوصف الذي صلح في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الآخر كان الاصل
شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا
في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح واعلم ان
القلب معارضة الا ان المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض مدعى المستدل والقلب
الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر
المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل
واصل القالب واحد على ما عرفته وكذا فرعهما فيمنع هنا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في
الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه

بيان ان اللازم

كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان
في الفرع وقد يكون لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقولنا الحنفية في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما يقع عليه الاسم
كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقول في الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح
فيقول المعترض فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من فساد الخيار الذي فيه فساد البيع مس مس

بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلبا القلب منافيا
لحكم في القياس الذي هو اثبته المستدل لان قلب القالب اذا اتصل بالقلب الثاني سلم اصل القياس
من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اما في القياس
الاول فمثل ان يستدل الحنفي على الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فا
لحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد
اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم ويتنافيان في الفرع اعني
في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه لو لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ولم
يكن الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم على الاجماع المذكور وكلا من
القياس والقالب قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان القياس اشار بعليته الى
اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثاني
قد يكون اسند لان القالب على افساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل
على افساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان انتفاء اللازم من لوازم
مذهبه يوجب انتفاءه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الرأس بقوله
ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن
من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذا الحكمان غير متنافيين لذاتيهما
لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو الوجه فانه لا يكفي فيه باقل الاسم ولا يتقدر
بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح الرأس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي
غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد
مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
لانه قد اجتمع ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير
متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع
اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق

البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وانقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ما ذكرت لكن عدم المنافاة لا يلزم منه وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانما يلزم من انتفاء كل مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت انه قربة فشرطه النية كالصلوة فيحصل الوضوء قربة فيقول اقول بموجبه ولا يمنع من ايجاب النية في الوضوء

صص صص

البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل الخ هذا هو الطريق الرابع من الطرق المذكورة الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما جعله المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومعناه انه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما نصبه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع وانقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او امرا ملزوما له فلا يكون كذلك كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرته من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافاة لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم انه مبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مقتضاك وهو وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا تكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت ولا يمنع من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية في الوضوء لا يتوقف على كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا تبين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع لما اورده دليلا كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وانتفاء ما ينافيه غير المذكور فانه ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان المذكور لاحدى مقدمتي الدليل امر سائغ ومطلوب

وهو وجوب النية في الوضوء ... غير لازم

منها نظر

البحث الخامس سؤال الفرق وهو مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولعلنا لو سلمنا ان الحرمة المباحة فقال الردة دون الزاني وبالحرابة على السابق او على المشترك اما ان استقلال كل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال المجموع شيء واحد وليس ذا جهتين حتى يحصل باحدهما ويحصل بالاخرى والسابق ينفي فرض الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة من غير شرط صص صص

عبارة من مجموعها لا من الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول بالموجب لبقاء النزاع

البحث الخامس في الفرق وهو مبني على تعليل الحكم الخ سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قالوا انه سؤال واحد او سؤالان فابن سريج ذهب الى الثاني وجماعة الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وعزي الى الاكثر لافادة المقصود منه وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالقوت بالكيل او الطعم فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع يمنع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق اثبات المستدل لكون الوصف الذي هو علة الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل من الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتقسيمه جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسر بانه معارضة في الاصل لان غايته ابداء المعترض مع الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفي من الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب فيه الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك من ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع فما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد لاتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجه المتقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام

عبارة في نحو

بل هو مقتضية اذ اباحة القتل بالردة منافية لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني
تسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا الثاني المنع من اجتماعها دفعة بل لابد من حصول بعضها قبل
بعض وصح بكون المدرك في الحكم الثابت منها خاصة ولا يكون الآخر منها اثر البتة الثالث
لجواز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة وخصوصية كل
واحد منها الرابع انه يجوز اشتراك استقلال كل واحد منها بالعلية وعدم افتقارها غيرها
فيها بغيره فاما اذا حصل الاقتران فالشرط الاستقلال بالعلية فالعمدة في كل واحد
منها جزء العلة واستضعف المصنف طاب ثراه هذه الاجوبة اما الاول فان ابطالها في
الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس له جهتين بحيث يكون مباحا باحديها
محرما بالاخرى والزاني اذا اسلم ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت لم لا جاز ان
يكون الفعل له جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا كما في الصلاة
في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا من فضتين وقت الصلاة فانه مباح من جهة كونه
اكلا وحرام من جهة استلزامه الاخلال بالصلاة الواجبة فجاز ان يكون القتل له جهات تكون
كل واحدة منها مقتضية لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا ان الشارع
الحكيم مكنك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل
وجه يقتضي تحريمه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم محرم
مع اتحاده فانه عرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك فيقبل
لان المدعي لم يمنع ان الفعل ذو جهتين احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل
ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل منهما اباحته وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني بسبب
استلزامه انزجار الناس عن التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار
الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض
اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة فرض سبق احدهما على الآخر فاسد وقد
ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا رضعت اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة
واحدة بان اخذ ثديهما جميعا ووجد في حلقها فانه يصير الرضيع الواحد خالا وعما للرضيعة

الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به
في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكما شرعيا لان البحث في الشرع لا العقل وهو غير لازم لجواز استناد حكم
الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا
والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم

دفعة واحدة فان كل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اخته من امه
بلبن اخيه من ابيه صبية فانه تحريم عليه لانهما دخلا دفعة واحدة واما الثاني فلانه خلاف الا
جماع اذ الاجماع وقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوصيته للحكم المذكور فالقول
بعلية المشترك بينها على سبيل الاستقلال لا يقال لو كان ما انتفاه من علية انقسامه ولا
تثبت المطلوب لاجتماع العلل المتكثرة وذكر المشترك وانقسامه على الحكم الواحد واما الرابع
فهو ضعيف لكون كل منها علة بشرط عدم غيره ان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من
هذه الاشياء من اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور مناف للاجماع فيكون
باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي
في باب الاعتراضات الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط
في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم الخ قد عرفت ان للقياس اركانا
اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشرائط
القياس لا يخرج عن شرائط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين
احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بغير ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون
ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا
كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكما شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عندنا الا
شاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الخمسة انما تعرف بالشرع واما عند المعتزلة فلان الطريق
لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض
في التحصيل بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين
وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو فقدت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل
عقلية جاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من
بعض ما هو سمعي والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته
في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف طاب ثراه بقوله وهو غير لازم الى آخره الثالث
ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع

التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون دليل الأصل متناولا للفرع والا لزم
الترجيح من غير مرجح وان ظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فالنص واما عند القائلين به مطلقا فبالاستقلال
لان رد الفرع اليه انما يصح بذلك وان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتأخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة
وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات وما الحد ومقادير الكفارات وكاليمين

وهو ضعيف لجواز كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب عليه مختصا فانتفى
لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم انما يصح قبل النسخ لكونه في
صدق كونه معتبرا وفي صلاحية ترتيب الحكم عليه انتفاه فنسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفرع
ويكون نسخ الأصل تخصيصا الرابع ان لا يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة
بين ذلك الأصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الأصل
الأول اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هو ورد في الأصل الثاني فتوسط الأصل الثاني
يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه
الربا قياسا على التفاح ثم قياس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة
بين الأصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ
النكاح بالجذام في المرأة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على
القرن والرتق ثم لما منع حكم الأصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ بالنكاح قاسهما
على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع وهو كون
الجذام موجبا للفسخ في هذا المثال انما ثبت بما ثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان
حكم اصله ثابتا بعلة اخرى كما هو متحقق فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان
غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم انما يتحقق ثابتا بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم به
في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه
وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد وهو حكم الأصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة
بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى تقتضي ان تكون معرفة
لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بل لكل غير محتاجة الى امر آخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة
الى اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة لحكمه وكون الثانية
علة لذلك الحكم يوجب استغناؤه عن العلة الأولى واسناد الحكم الى غيرها فالجمع بينهما
محال هذا اذا كان حكم الأصل معدولا به من جهة المستدل لا ممنوعا من جهة المعترض ولو بالعكس
كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية صوما اذا نوى النفل اتى بما امر به فوجب ان يقع

كما لو كان نفلا

في الصغار وضرب الدية على العاقلة فانه لا يقاس عليها وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الأصل
فان اختلفا في العلة فهو مركب الأصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما تقول في عبد فلا يقتل
به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وان اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة والحنفي يقول العلة في منع قصاص
المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا العبودية فان سلمنا العلة بطل الحاق العبودية والا منعت الحكم

كما لو كان عليه من جنسه الحج ونوى النفل فان الحكم في الأصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا
يمكن من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الأصل لوجود العلة فيه من دون
الحكم اما لو قال المستدل هذا وصف علة للحكم في الأصل وهو موجود في محل النزاع فيلزم كذلك لانه
يتحقق فيه والا يلزم انتقاضه لتخلف الحكم من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع
اثبات الحكم به في الأصل فهو ايضا كما سبق فان الخصم يقول الحكم في الأصل ليس عندي ثابتا
بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الأصل متناولا لثبوته في الفرع
والا لكان جعل احدهما بعينه اصلا والآخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو ح
وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الأصل بالمطابقة
وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر
تعليل حكم الأصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بجعله والا فاسطة بطريق دالة
عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة والا
ستنباط اخرى السابع ان لا يتأخر حكم الأصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم
في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة ومتأخر عن ايجاب الوضوء فالغرض
التقدم والحاق ان يقال انه لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على
الأصل لانه قبل هذا الأصل اما ان يقع كان الحكم ثابتا من دليل وهو تكليف بما لا يطاق او
لا فان كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ وان وجد ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز لكونه
لا يضر الادلة على المدلول الواحد من مجتمعين ان ترتب وفيه نظر لمنع من كونه يجدد ذلك
الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها لانه
وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فاذا اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما
ثابتا شرعا بدليل شرعي ح الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به
عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى
من قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ به فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه
مع كونه غير معقول المعنى مستثنى من قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب

فى الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة او منع الحكم فى الاصل وكلا يقول وان تمنع هنا فيما قال ان
تعليق فلا يبح قبل النكاح كالمقال لهذا التى اتزوجها طالق فيقصد المنع بمنع وجود التعليق فى الاصل فان صح المنع
بطل الالحاق وان منعت الحكم فى الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم فى الاصل او منع العلة فيه

الزكاة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة
سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثانى فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير
فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخصة السفر لرفع المشقة اولا كاليمين
فى القسامة وضرب الدية على العاقلة الرابع انه لا يكون ذا قياس مركب اى لا يكون حكم الاصل متفقا
عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة وا علم ان القياس المركب
ما كان الحكم فى اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل
والثانى مركب الوصف الاول ان يعين المستدل علة فى الاصل المذكور ويجمع بها بين فرعه
بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعى ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشا
فى مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الالحاق فى
المكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع فى وجوب القصاص
مطلقا فالمدلول انما هو متفق عليه بين الشافعى وابى حنيفة فيقول الحنفى العلة فى المكاتب
المتفق على عدم وجوب القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية
ومع ان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدمها فيه وان ابطلت التعليل بها
منعت الحكم فى الاصل لانه انما ثبت عندى بهذه العلة ومع عدم اثباتها لا يتحقق
مانع الحكم لانتفاء علته اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون
القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع حكم الاصل وانما سمى هذا
القياس مركبا لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم
ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهى فرع له والمعترض يزعم ان الحكم فى الاصل فرع على العلة
وهى المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمى مركب الاصل لانه نظر فى علة حكم الاصل
واما الثانى وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه فى وصف المستدل هل له وجود
فى الاصل ام لا وذلك كما لو قال الشافعى فى مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح كما لو قال لهند
التى اتزوجها طالق فيقول المنع لا نسلم وجود التعليق فى الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق
منعت الحكم فى الاصل وهو بطلانه فلا فرق بين قال لهند التى اتزوجها طالق ولكن تصحيحه كما فى الفرع

البحث الثانى فى شرايط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فى الفصل اما فى عينها كالسكر فى النبيذ
او فى جنسها كالجناية فى قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل
اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين المثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات الولاية فى النكاح
قياسا على اثبات الولاية فى المال والمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه ص ص

ولا عقد به على ذلك لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك من
منع وجود العلة فى الاصل او منع الحكم فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف
فى الوصف الجامع البحث الثانى فى شرايط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة
الاصل الخ لما فرغ من ذكر شرايط حكم الاصل شرع فى ذكر شرايط الفرع وهى ثلثة الاول ان يكون العلة
الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة
المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية
المشتركة بين القطع والقتل الثانى ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما فى عينه كوجوب
القصاص فى النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات الولاية على
الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية فى مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية
اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضى اليه
من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم الاصل ان ما يحصل من المصلحة مثل الذى يحصل
من حكم الاصل ومع مخالفة حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا
عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذى دل
عليه القياس والثانى ان يكون مخالفا له فالاول جاز عند الاكثرين فانه تزداد الادلة
على المدلول اذا اختلفت وعلى هذا لا يكون عدم النص شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا
انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله مع وجوده
وهو ضعيف لانه لم يتعرض فى الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه وقال
صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص عليه وليس احدهما بالقياس
عليه اولى من عكسه وفيه نظر والمنع من ذلك الاول لو تم ادعى الحاق كون الاصل قطعيا
او واضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم
عدم جواز القياس ولم يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة
والترجيح عند وجود معارض كما فى النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال

البحث الثالث في شرائط العلة يشترط ان تكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب القائل به عندنا لان العلة تثبت بالنص وان لا تكون وصفا ثابتا للحكمة ولا يجوز ان تكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا تكون عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب والاقرب

من تبيع الربا الا مثلا بمثل لا تكون مطعوما فقال ان صحت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنقود والقياس واما الثاني فهو ان يكون النص دالا على خلاف ما دل عليه القياس فيخرج منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا سيما في النهاية البحث الثالث في شرائط العلة يشترط ان تكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم الخ لما ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر شرائط العلة وهي هكذا نحو المصنف الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث ان تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الشرع وهذا اعني اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلوما للقياس اذ الان متى يعتبر في العلة التي ظهر لنا ثبوت مناسبتها وموافقتها بالتفصيل وان كان النص يدل على تلك الحكمة في الجملة فلا يصح ان تكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء فائدة العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء فائدتها مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور ان لا تكون وصفا ثابتا للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة او دفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف المناسب لها قال الاكثرون لا لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والعصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وذلك على خلاف ما الف من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية ازاحة للحرج والعسر على الشرع كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المعتبر المسافة

جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل وان تكون الاطلاع على الحكمة ومنع القياس ولا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يتأخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال كتعليل وجوب الشاة بدفع حاجة الفقير وان لا تخالف نصا جليا ولا اجماعا

المعينة الى مقصود معين وتم تعليقها بنفس المشقة لكان اضطرابها واختلافها ولعلة الرخص لمآلات في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يقطع في اليوم نصف فرسخ فلما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجب ضبطه بالاقل لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل آخرون فقال ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة مقصودة من الاختلاف على الاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلية المحمول على العدم ونقيض العدم وجودي وفيه نظر لان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع واللاامكان فان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا التعليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا للحكم الوجودي ولا العدمي والتزم انا نمنع كونه علة للوجودي وما المانع من ذلك يشترط في العلة ان تكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الاختيارية او عدم امتثال العبد امر سيده باعثا على ايلامه وحقه وذلك امر لا يرتاب فيه اختلفوا في تعليل الحكم بمحل التعليل ومنه الجزء الخاص كتعليل تحريم الخمر بكونها خمرا ونقض الوضوء بالخارج من السبيلين فيه جوزه قوم ومنعه آخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فظاهر لانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا للحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو ممتنع لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا لكانت نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته حالا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين للشيء الواحد انما يحيل على الاطلاق ولا يمتنع اتحاد الجهة المانع تقابلهما فلا دليل فيه بغاية جهة القبول الجهة الثانية واما الثاني فهو انه يستحيل ان تكون العلة المتعدية علة للحكم لان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره ويستحيل ان تكون الشيء عين غيره اما المانع من التعليل بالمحل فاحتج بانه

خاصًّا او يجوز ان يكون حكمًا شرعيًّا كالنجاسة وبطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان
والعلية في العلية امرا اعتباريا وان يكون اضافية لانا حققنا ان العدمية [illegible]

٤٢٩

الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم
في الاصل مستفادة من النص فكان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتوقفة عليه لما تقدم فلا تكون
معرفة له والا دار ولان في الفرع لاستفادة تحققها فيه الجالب المنع من اعتبار الفائدة في معرفة
الحكم كيف فقد فات فائدة اخرى هي معرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى للقبول
النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشرع وكذا الامتناع من القياس على
ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية التي هي علة حكمه في الفرع فانه يكفي في الامتناع
من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة حتى في ذلك الى تحقيق العلة القاصرة فلعله يجوز وجود
وصف مناسب للحكم متعد فلم يعلل بالمحل لمنع الوصف المتعدي خافيا عن الناظر فيثبت الحكم
في الفرع وكأنه لا فائدة اعظم من العلم بالمنع بعد الجلب واذ قد تقرر جواز كون المحل علة الحكم
بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل القاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير
الاصل ومنع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه
الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني لوصف الفلاني
ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكل الامتناع في مناسبة وصف مختص بمحل
الحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري احتج المجوزون
بان صحة تعدية العلة الى الفرع متوقفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس متوقفة الا على كونه علة في الفرع بل
على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس متوقفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هنا
ان يجوز استعمال المتعلقة في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره
وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة   الثاني الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة
عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون
بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون فلو كانت علة الاصل [illegible]
او المعرف او للحدث فان كان الاول لزم اثبات الحكم الباعث عنه اصلا [illegible] العلة
متاخرة عنه فلا استحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق لمعنا الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا

لاستفادة

لاستفادة تحصيل الحاصل والثاني وهو ان كما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكنه لا فائدة
الامارة في تعريف الحكم الحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها له تعريفا للمعرف وهو عبث والثالث
باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم   يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها
مما لا يرجع الى الحكم التي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة
بدفع حاجة الفقير بما فيه من دفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم   وان ابطال
الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف علتها على اعتبارها
يشترط في العلة انتفاع الاصل المستنبط منه ويجب ان لا تكون معارضة النص الى الحكم او
الاجماع الخاص وهذا [illegible] مع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان تكون العلة حكما شرعيا
فالاكثرون فيهم وخالفه الاقل اما الاكثرون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على
الظن كونه علة كما [illegible] الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب لانا نعلل تحريم
كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاقلون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل
تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصلح للعلية لتخلف الحكم عنه وهو نقيض ويحتمل
عدمه وان لا يكون متاخرا فلا يصلح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف
المتاخر وان يكون مقارنا وحينئذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون
هو العلة وان يكون غير العلة ولان يكون جزء علة لكنه تقادير لا يكون علة [illegible]
ولان يكون علة والمعتبر في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية اغلب من الظن تنبيها كما
غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بمنع التاخر اذ المراد بالعلة المعرف
والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى وبجواز التقدم
ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة بعد الحكم
الآخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من
كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع فوازى الحكم وهو لا يستلزم تخلف
التحريم عنها نقضا وبجواز المقارنة ويمتنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا
كان احد الحكمين مناسبا للآخر من غير عكس   يجوز ان تكون العلة مركبة من وصفين واكثر

كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا
في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث
لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان تكون مركبة واما الحنفية
فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان تقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص
بالمناسبة او الشبه او التقسيم والدوران ان اقتضى ذلك فيجب العمل لوجوب العمل بالظن
في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة
عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تعقله مع الجهل بكونه علة وهي صفة
حلول العلية عليها كالصفة هذه علتكم فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة
اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة
الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصلت في كل جزء منها جزء من
العلية لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول
وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المطلوب
واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل ونفيها
على الموصوف بها انما هي في الذهن لان هذه الصفة تتحقق ولان معنى كون المجموع علة ان قضاء الشارع
بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة حتى يصح ان يقال اما ان يحصل
في كل جزء او في بعضها لان تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر بجواز قيامها
بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا او امرا ونهيا واما
التعليل بالامور الاضافية فقد علم من تجويز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع
من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية
لكانت قائمة بمحل وان كان حلوله فيه اضافة اخرى لها الى المحل فتلك الاضافة تكون
ايضا وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي ويجب قيامها بالمحل فيثبت
لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء
من الاضافات الخصوصية فان الخصوصية ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت

وجودية

البحث الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثرون جوزوه في الاحكام العقلية والحق
خلافه لانه يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج
وقال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كما في تسمية الخمر لان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع حصولها
يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة ثم ثبت في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من احكام الاعراب

وجودية لكان الوجود هي اما مسمى الاضافة او غيرها والاول باطل لما تقدم
والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي
بالعدمي وانه محال واعترض المصنف كما تراه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة
عدميا ان يكون انواعه عدمية الا في انواعه فانه ان كان عدمية امتنع كون المطلق
وجوديا لان الفصول علل للجنس فلو كان موجودا استحال ان تكون علته عدمية
الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثرون جوزوه في الاحكام العقلية
ثم بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والاخر
متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره
صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي واما
كونه في حكم شرعي ذلك وجوز القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول
فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد وهو لا بد
فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول
الاشاعرة اذا ثبت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع
بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده غائبا واما الجمع بالشرط
فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام
دال على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا وفي الكلام نظر فان العلم الذي هو
العلة في المثال الاول ليس جامعا بل المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلوم وهو
العالمية والصواب ان يقال في مثاله ان تقديره موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع
بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع
المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم
وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لانها تقريبية هكذا الشرح لم يعلم فليصح كما في الشاهد
فان الحياة هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في مثاله انه تعالى حي فيكون
عالما كما في الشاهد فان الحي التي هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في

وانا نثبت فيها بشاجة المجاز لان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز لكنا لا يجوز القياس لو قال اعتقت غانما لسواده
ثم يقول فقيسوا عليه لان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب
المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والتصريف والاشتقاق مبنية عليه والعتق يفتقر الى التنصيص
عليه فان جعلت العلة المعرف لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواطة حدا

ناشئة حسنة شرط الايلاج والجامع هنا ما فيه الرابع فقد ابيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام
وهما الدليل على اثبات الحكم الشرعي انما هو في الفرع وهو الادلة والعلم واعلم ان حجية القياس على
مقدمتين احداهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة
في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لكن يمنع ذلك المنع اخذ العلة في
ذلك الحكم اما ان يعتبر كونه حاصلا في صورة الاصل اعني الاصل او كونه ليس حاصلا
في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة فاستجمع كلما الادلة
منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية
والا لزم ترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان
الوصف الحاصل في الاصل لا بد ان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع وذلك بالتعيين
وحينئذ يمكن ان يكون للتعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا
ظنيتين او احدهما ظنية والاخرى قطعية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المص انه
لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو
لا يفيد في الامور العقلية وهنا بحث اذ ان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية
والمطالب اليقينية كما تقدم ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين يبنى القياس
عليهما متعسر لا متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية والغزالي
شعرية وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره الرازي
وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين
الاول انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت
سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة الذي دار
فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل الظن ان تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم
من ذلك حصول ظن تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام
والظن في امثال ذلك حجة ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا
باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا

للحد بالقياس على الزنا فانا لا نجامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحكم في محل الخصوص ثبت الاصل
والفرع موجبين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فيمتنع الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات
الحكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم يكون قبل الشرع ولا يجوز ثبات العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة بجامع
الاستناد الى العدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اصليا فانه يجوز اثباته بها معا

في ذلك علمنا انه انما رفع لكونه فاعلا وانما نصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين
الاول بان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت
غانما لسواده ثم قال فقيسوا عليه فانا لا نحكم بصحة عتق باقي عبيده ونكتفي بحكم بجواز اذا لم ينقل
منهم تصريح به الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على
المناسبة وهي مفقودة في الاسماء والا لما استمر بين نعم من الاسماء وبين المسميات
اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو
والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول منهم بالتواتر واجمعت الامة على
وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الائمة
لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا باستعمالها فهذا
الاجماع منعقد بالتواتر فيمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور
غير مطابق لان العتق الشرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو
الانشاء المخصوص من المالك وجعلها في الانشاء علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن
الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث اما اذا كانت بمعنى المعرف فيجعل
الدوران علة بوجوب التعليل ولا يجوز القياس في الاسباب والشروط خلافا لاكثر الحنفية
الشافعية وجوزه الشافعي كقياس اللواطة على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواطة مثلا
ان كان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواطة
سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال ان يكون ذلك الاستناد الى الخصوصية
كل واحد منهما وان كان الثاني فبطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولانه شرط
القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام
فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لبقاء الجامع
المشترك بين الاصل والفرع ليس لنا شيء في الحكم الا تاثيره في علته ووصف كل منهما
كالزنا واللواطة هذا المثال وانما الحكم انما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح
لعلية العلة يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم

وجوزه الشافعي القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في التشهد الثاني بوجوب الرجم المنصوص عليها استحسانا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمده وقاسوا في المقدرات كما في الدلو الكبير وقاسوا في الرخص بزوال سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء منه

وجوب الوتر مثلا هل يجوز اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استقلالها بحكم العقل كان فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال لعدم اثار الشرع وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف محقق دواوده وعليه انه ملة الشرع انما هو بمنع العرف والحق ناخذ الدليل من المدلول كالعالم مع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجدده كعدم وجوب الصدقة اما المناجات بعد ثبوته فحكم شرعي متجدد في ان اثباته كل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي نظرا الى عموم الادلة الشاملة على ان القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يكون في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكاة واعداد الركعات ومقادير الصلاة فان تعقل البشر يقصر عن ادراك الحكمة فيها فلا يهتدي اليها فكيف يجري القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله تعالى لا ضرر ولا اضرار في الاسلام فلان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في الردة مع انها اشد والحق حيث لم يوجب الكفارة فيما هو ادى على امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس حجيتها انما يفيد الظن وهو يحتمل الخطأ وشبهة فيدرء الحد بها لقوله تعالى ادرءوا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها عن مواضعها وفيه فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كونه خلاف الظن شبهة في الحدود ولا يثبت بخبر الواحد وبالقرائن وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة المعنى وتسليم ذلك كان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر يشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديها ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت

التقسيم فيها

الفصل الخامس في تقسيمات مباحث القياس وهي ثلثة الاول القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق او تامع النص على العلة او بلغ قربه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة من الذكورة في العلم بانتفاء نظر الشرع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كقياس من الاقيسة وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس بالباعث بل ملازم ومنه قياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل صرح فيه بنفي الفارق

منه

التسليم فيها حتى جعلوا منها الى الاستحسان كما في شهود الزنا اذا ثبتم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعدل فيما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو وانها تقدير بنزح عشرين للفارة وللعصفور مثلا ذكره ولما قدروا على تقديره قالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو الذي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا بانه تنزح مائة او ستون اذا كانت عظيمة بسبع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المصنف بقوله كما فعله في الدلو الكبير وفي بعض النسخ بحذف الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي تعقد ينزح ماءها لغزارته على البئر الغزيرة الماء قياسا وهي التي يكون فيها من الماء مايتان وخمسون دلوا فقالوا انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على ذلك واما الرخص فاطردها القضاء بجواز الاستنجاء على الاحجار فقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا الفاحش بسوغه على غيره في الترخص مع ان الرخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة الفصل الخامس في تقسيمات مباحث القياس وهي ثلثة الاول القياس منه الجلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان القاطع بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه الى الجامع تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم الدلالين بتحريم التافيف لما العلة كون الاذى معناها او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عتقه الا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وفي حكم المعرفة وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول

٢٢٤

لا يجوز القياس في جميع الأحكام لان فيها ما لا يعقل معناه لان الأصل لا بد ان يكون منصوصا والاحكام فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الشارع على جملة الاحكام ويدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة صلحا او قتالا

بواسطة الشدة المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلية والثاني وهو المسمى بالقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي قياس الدلالة للتصريح بما يدل على العلة كالجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل استدلالا به على الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالثة وهو القياس في معنى الأصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الأصل والفرع كالحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق بينهما فالفرع في معنى الأصل الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الأصل لا بد وان يكون منصوصا والاحكام فرعا وقد تقدم بطلانه القياس لا يجوز في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستفرعا عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة او لا كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والاحكام فرعا على اصل آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبد الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فلانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فقد نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كما مثلا فان النص عليه بقوله فهو من الشارع نعم واحل الله البيع يستلزم احلال كل بيع واما على رأي القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور الله تعالى من فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس فيجري على الباقي في ذلك لان الحاكم على احد المثلين يحكم على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة اشتراكها وكونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية ومنع ابو اسحق الشيرازي من القياس في ما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم تعقلها فيصح الحكم

فيها القول

هيهنا نوع من القياس يسمى قياس الأصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الأصل لانه لو ثبت في الفرع لعلة كذا المناسبة والاقتران وهي موجودة في الأصل بدون الحكم وهو نوع من التلازم وضرب منه قياس العكس كما يقال لما لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر والمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الأصل كون الصلوة ليست شرطا لخالف حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس

فيما الحق فوق الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة صلحا او عنوة وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب فيها اليقين لا العمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن

الثالث هيهنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت في الفرع هذا النوع من القياس يستعمله المتأخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبة لذلك الحكم واقترانه وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم الاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها فينتج نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس الأصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع لو وجد لاجل تلك العلة المحققة في الأصل ثم يتوصل بذلك الى حجب تحققه لكم او لانه يثبت علة الحكم المعتبرة في الفرع اولا ويتبين ثبوتها بعد ذلك في الأصل فكان ذلك الاصل مقيسا على فرعه وضرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الأصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لما لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الأمر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثنى نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما نقول لو كان لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر ويتبين صدق الشرطية وهو لزوم الثاني للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقال ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الأمر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الأمر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الأول ظاهر لاشتراكهما في تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثنى نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الأمر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة محققا في الصوم تقديرا

فتقول لما لم يكن الصوم شرطا لم يصر شرطا بالنذر ثم تستثني النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدمة والتالي بالقياس فتقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة ص ص

٣٠

في التعادل والترجيح وفيه مباحث ... في التعادل الأمارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافي الفعلان

جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلبتا في ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم فيهما الوجوب فلهذا وجب التخيير بين الجهتين وان اتحد الفعل وتنافي الحكم

كالأمارة الدالة على قبح الفعل والأمارة الدالة على اباحته او وجوبه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الثاني فلان

اختلاف العالمين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع شرعا فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على مكلف واحد

وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع الأمارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحدهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح

الفصل الحادي عشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الأمارتان

ان تعادلتا في حكم واحد وتنافي الفعلان جاز كتوجه المصلي الخ ... قد عرفت في صدر الكتاب

ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذكر عبارة

عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المصنف عن طرق الاحكام على ما اختاره المصنف

شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولواحق البحث فيها عن البحث في الاستصحاب الذي

هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف واكثر المحققين كما فعله في النهاية كان اولى

لتاخر كيفية الاستدلال بالقياس على ذلك بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن

تساويهما وتعادل الادلة القطعية العقلية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل

دليلين متنافيين بالنفي والاثبات واما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول

دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية

فلانه يلزم اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الأمارات المفيدة

للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا اشكال في جواز تعادل الامارات

المتقابلتين منها بالنفي والاثبات كحصول الرعد المتوالي في زمن الصيف فانه يفيد الظن

البين والذهول عن ذلك يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص

وهو جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا

في جواز تعادل الأمارتين المتقابلتين فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون

وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق

بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه

فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال آخرون تتساقط الأمارتان ويرجع

الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الأمارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين

وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على

ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الأخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة ووجوب ذلك

المكلف بالصلاة عند ضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلاة

وأحد الفعلين

وتجويزه قوم وهو الاقرب فالحكم هنا التخيير ... ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة لان المجتهد

ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه بين

الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كانتا واجبتين ويكون عليه ... اذا قال

له المالك ان دفعت الى الدرهمين على الأخذ وان اخذت دفعت الى احدهما اسقطت الآخر عنك اذا عرفت هذا

فان عرض التساوي في مجتهدين فهم وان كان المفتي خير المستفتي وان كان الحاكم عين ما شاء وله الحكم باحدهما في وقت وبالآخر

في آخر لشخصين

س ص

واحد والصلاة الى التوجه الى الجهة الأولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد

للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل او دلت الأخرى

على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائز اما الاول فقد استدل على الاول بقوله

في كفارة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين فانه اتيها

فعل احدى الواجب والاولوية والمصلي في جوف الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران

شاء وفيه نظر فان التنافي بين الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر الكلي

ما تقدم تخييرهم فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منها واجبا

انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلاة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة

في الصلاة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جهة اتفق فمتعلق

الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال مطابقا للمثال الصحيح

ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائزا الوقوع عقلا لما تقدم

لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو وقعتا امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل

بهما معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ... لانهما اذا كانا في انفسهما

بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما

على التعيين دون الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد

التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما التخيير لانا اذا خيرناه بين الفعل

والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر

هو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه المصنف رحمه الله وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن

هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد

ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر

اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان

وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على آخر

درهمان فقال له ان دفعت الى الدرهمين اخذتهما وان دفعت الى احدهما اسقطت عنك

اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على
الراجح وهو باطل فان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا قطعيين فالتعارض بينهما
محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله المظنون دلالته والخاص

الآخر فانه تخيير ولا يلزم كون الحرام مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت
عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر لقصد او فعل
لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر
وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء
لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين فالمسافر
المترخص كالمسافر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا فرض هذا
فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي
في العمل بايهما اراد كما يلزم من حق نفسه وان وقع للحاكم عن احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات
وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاصلح له والاصلح له يخالف المقتضى
وهل للحاكم ان يقضي بايهما في وقت لشخص وبالآخر في وقت آخر لغيره في وقت آخر قال المحققون نعم اذ
ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقد يمكن تغيير اجتهاده والقسم الا ان
يدل دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض
في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال
ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير بل لتغير اجتهاده
وظهور الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول اذا تعارض الدليلان فاما
ان يكونا ظنيين الخ تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلاثة اقسام لانهما
اما ان يكونا ظنيين او قطعيين او احدهما ظنيا والآخر قطعيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين
يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به
ويترك الاضعف لمرجحيته وخالف في ذلك قوم وادعوا ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم
الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح
منهما والثاني باطل بالضرورة فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن
لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والثاني باطل فانه لا
يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان

المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما تقوى به
على معارضتها وهو اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين او معقول او منقول ص ص

باعتبار رجحان الاخص على الظن وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادة واما بطلان الثاني
فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان الثاني ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات
ووجوب العمل بالراجح منهما بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوفور التقوى وظهور الصلاح
ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف المؤكد
بان نقول ان العلة هي الرجحان الناشي من الصحابة اعتباره والعمل به وهو الثابت في الادلة
المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون آخر ولو امكن ذلك تعين
وكان ذلك اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته
على كل مفهومه ودلالته ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر
بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض على المصنف
في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل
باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في
الآخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين
وفيه نظر فان العمل بالتابع واصل الحكم راجحا على العمل بالتابعين اذ الحاصل من الدليلين
انما هو الحاصل من دليل واحد وكان الترجيح من دليلين وللآخر كما هو فان فيه تعطيلا للفظ
الآخر والغاء بالكلية ومن المعلوم ان التاويل من التعطيل والثاني وهو كونهما قطعيين
فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في القطعيات محال اذ الدليل
القطعي لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة من الضرورية اما ابتداء او بوسط
وشانها ذلك اما متعددة او متعدية ولذلك لا يحصل الاعتقاد الجازم عليهم او نتيجة العلم الضروري
بصحة المقدمات اي يكون فيهما دقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري
بصحة ترتيبها والعلم الضروري يلزم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن
الضروري لازم ضروري فهو ضروري حتى يحصل التعارض للدليلين المتنافيين لزم
التقدح في البديهيات وقول المصنف الا ان يكون احدهما
قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر

اذا تعارض نقليان ترجح اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او بالمدلول او بامر خارجي فالاكثر رواة ترجح اما بالسند او بوقت والاعلى اسنادا ترجح ويترجح رواية الفقيه والاتقن والزاهد والاذهن والعالم على الاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوى والذي ظهرت

لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخامس المظنون فعلم ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا من الدليلين جزؤه يقيني فالكلام في تقليد الخامس في دلالته والثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين باليقيني ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل لليقيني اللازم للاول فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المصنف هنا بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهذا اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونا عقليين وقد يكونا نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فالمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء اخر بحيث يندرج فيه الامارات البحث الثالث اذا تعارض نقليان ترجح اما بالسند او بوقت الورود وكيفية الرواية او المتن او المدلول او بامر خارجي

قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون اخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضتهما لما خصهما فقد تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال الرواة وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي بالحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منهما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر بالحجة واحتملنا فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول صلى الله عليه وسلم بغير واسطة متنوعة مثلا كان ارجح مما اذا كان روايته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث تكون ثمانية ومع

على انه بالاختبار او بتزكية الاكثر والاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر ملازمة وحفظا للالفاظ والجازم على الظان والدائم سلامة العقل على المختلط ووقت تحمله الحافظ على الراجع الى الكتاب والاشهر وغير مدلس ومعروف النسب وغير ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه من فوقهما على المختلف

الرابع تكون ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من هذه الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا في المرجوحية وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم الكثرة في الوسائط المترتبة فانها كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالاته اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها مما يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندرة كان مرجوحا لانه الجاري على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعترض صاحب النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا انحصرت رواة كل من الخبرين بالشخص او نقصنا وراوي العدد اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فانا المراد بالترجيح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الاتية فانه انما يجعل الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر كان كل واحد منهما الراجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي امور الاول رواية الفقيه راجح على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره فحص عنه وبحث عن تاويله وسال عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال بخلاف العامي وكذلك

و ذاكر السبب و ناقل اللفظ على ناقل المعنى و المعتضد بغيره و من وافق الأصل على من كذبه و المسند على
المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل على المسند و لعيسى الحنبلي حيث حكم بالتساوي و المتأخر على المتقدم كالمدني
على المكي وكذا الذي ورد بعد القوة الرسول صلعم و كتأخر الاسلام على مع علم انحلال سماعه بعد الاسلام و ترجح

الغاصي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث و التفحص و السؤال المذكور لعدم
اعتنائه بذلك فينقل ما يسمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاخلال و الوقوع في مخالفة ما لا
يشك فيه و بما تقدم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما نقل الحديث باللفظ فلا وهو
ما ذكرناه الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في
الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
ارجح من رواية غيره لشدة تقواه و لرياضته المشغل للنفس و يمنع عن حفظ الحديث من الاشتغال
في الامور الدنيوية و المحافظة على تحصيلها و يرجح رواية الازهد هو الاكثر زهدا على الزاهد
لان اجتنابه عن الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية
العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية متمكن من التحفظ من مواقع
الزلل و قادر على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية و الحالية و
الحركات الاعرابية و قيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في
حفظ اللفظ بخلاف غيره و رواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه و الافقه الخامس
كون احد الراويين صاحب الواقعة و الآخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني
لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره فلهذا رجح رواية عائشة في التقاء الختانين
على رواية من روى انما الماء من الماء و رجح الشافعي رواية ابي رافع كان السفير بينهما وهو الحلال
قبل احرامها عن الرسول صلعم السادس رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك
لان مجالستهم تفيد استعدادا للتلفظ و الفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل
بخبر غيره وكذا رواية مجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك السابع رواية من طالت صحبته
اقوى في الاخذ عنه و العلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه رأى زيدا وقت الظهر
بالبصرة و روى الآخر انه رأى في ذلك اليوم ببغداد فتتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول
فكانت رواية ارجح اما الترجيح الحاصل بالورع فهي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار
ارجح من رواية مستور الحال لمن لم يكن رواية و ارجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية الثاني
رواية من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية بعضهم او تزكية

العام المبتناء على ذي السبب للخلاف في قصر الثاني على سببه و الفصيح على غيره و الأفصح على الفصيح و الخاص
على العام و الحقيقة على المجاز و الدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي و الذي لم يدخله التخصيص
على ما دخله و المنطوق على المفهوم و الناقل على المقرر و المحرم على المبيح و النافي للحد على مثبته و مثبت الطلاق

عدد المزكين مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى منه بعدالة الثاني الثالث
رواية من ثبتت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية
العالم الورع لقوة الظن بعدالة الاول الرابع رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل الذاكر لسبب التعديل ارجح
من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب الخامس رواية من ثبتت عدالته بتزكية
الراوي و عمل بخبره ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من ذكره باسمه و صرح بان مثله لا يحتاج الى ذكر
تعديله وكذا رواية من ذكره و عمل بروايته ارجح من رواية من ذكره و لم يعمل بروايته و اما الترجيح الحاصل
بسبب الزكاء فهو على وجوه الاول رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن
الحاصل بخبره و كذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول صلعم راجحة على غيره الثاني رواية الجازم
بالحديث ارجح من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث
رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلال العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه
روى هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة على من لم
يحفظه و يعتمد على الكتاب لانه ابعد عن الشبهة و قيل برجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من
الاشتباه و النسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على الكتاب المحفوظ المصحح و اما الترجيح الحاصل بسبب
شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان
دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته و ارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك و اذا
تعارضت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن و قد روي ان امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة
و لا يحلف ابا بكر و لان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول صلعم من غيره فيكون اعرف بالحديث
من ذلك الغير لبعده الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس و التدليس لغة اخفاء
العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان احتراز المعروف من الكذب اكثر
لقدرته على معرفة عدالته بالبحث من احواله و التفحص عن حاله بخلاف الاول الرابع رواية غير الملتبس
اسمه باسم احد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول
الظن الغالب بصدقه الاول دون الثاني و اما الترجيح الحاصل بكيفية الرواية فامور الاول
ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلعم و الآخر

و العنان على انه فيصاده المقترن بالعلة اقوى و المؤكد على غيره و الموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم اذا
تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلية فيه نص قاطع و النقاوض فيه قريب من التعارض
في الاخبار لانا نشترط التنصيص على العلة و الله اعلم بالصواب صح صح

متفق على رفعه الى الرسول ص فالثاني ارجح لحصول الشك في سماعه الاول منه لاحتمال سماعه ممن صحب
الظن بصحبته الثاني عنه الثاني رواية من يذكر سبب سماعه ذلك الحكم ارجح من رواية من لم يذكر
ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول
بمعناه خاصة وبما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول ولحصول الاختلاف في قبول الثاني
ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المعتضد
بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي لم ينكره الاصل اعني الراوي عنه بعض انه
لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك السادس الخبر المسند ارجح من
الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن
ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل
فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له لانه لا يمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص
عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن
معرفة حاله وعدالته وجرحه لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم والرجح ضرورة رجحان من يمكن
من معرفة عدالته لكل احد على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة
وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث
احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول ص الا مع القطع بذلك
او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول ص قال ذلك الحديث بخلاف ما اذا اسنده وذكر الواسطة
فانه ح لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان رسول الله ص قال ذلك
فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة
خبر الواحد وهو جهل غير جائز وصح جميع امرائه على ظاهره بل يجب حمله على افادة الظن لان رسول الله ص
قال كذا او سمعته او رويته وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند لاجل التمكن
من معرفة عدالته لكل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم
ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يعني به اذا قال الراوي قال رسول الله ص كذا اما لو
قال عن الرسول ص كذا فانه لا يترجح على المسند لانه في معرفة لم روى من رسول الله او كان

احد الراويين

احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية يترجح خبره على خبر من يرسل عن العدل
وغيره وترجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا بأس به الثاني
في الترجيح المتعلق بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما
على الآخر قدم المتأخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع حصول شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم
في الآيات المترتبة ويتفرع على ذلك ترجيح المدنيات من الآيات والاحاديث على المكيات لان
غالب المكيات انما وردت قبل هجرة الرسول ص والمدنيات بعدها فاغلب على الظن
تأخر المدنيات وتأخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير الثاني ترجيح ما ورد
بعد قوة شوكة الشريعة وعلو شأنه على غيره لان قوة شوكته وعلو شأنه كان في
آخر زمانه فيغلب على الظن تأخره وقال الضعيف ان دل الاول على القوة وعلو الشأن والثاني على الضعف
كان الاول متقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول لاحتمال
تأخره عنه وهو ضعيف لعلمنا بكون الاول صدر عنه في آخر زمانه عليه وقد ذكر في الثاني احتمال
صدوره في اول زمانه وقبل ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق
على تقدير صدوره في آخر زمانه ص وهو مرجوح بالنسبة الى احتمال التقدم فيبقى ظن التأخر للثاني
بغير معارض الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم ان سماعه الخبر بعد
اسلامه وراوي الآخر متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتأخر الثاني وقال بعضهم
ان كان متقدم الاسلام باقيا في زمان المتأخر مع الرسول ص لم يمتنع من تأخر روايته عن
رواية المتأخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تأخر
رواية المتقدم على رواية المتأخر لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد
تحققت في زمان المتأخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها
قبل اسلام المتأخر فتكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تأخرها
عن رواية المتأخر وتقدمها عليه فان احتمال تأخر رواية المتأخر خالين من تلك واحتمال
تأخر رواية المتقدم في حال واحد منهما فيكون الاول اغلب على الظن من تأخر الثاني الثاني

اذا كان احد الخبرين عاما مبينا اى لم يرد على سبب والاخر عاما وارد على سبب كان الاول ارجح من
الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان
كان ضعيفا ولم يقل به الائمة الاربعة رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المطلق على العام الوارد
على السبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محله فينبغي ان يترجح الوارد على السبب عليه لانه اذا كان
مقصورا عليه كان نصا فيه والخاص متقدم على العام الثالث التراجيح القائمة اى المتن اى لفظ الخبر
وهي ستة الاول ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عم اذا كان صلى الله عليه
افصح العرب بدليل قوله عم انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد من كلامه عم حتى ان بعضهم رده
محتجا بانه لا يتكلم به والذي يقبله حمله على ان نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح
منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح اى الاشد فصاحة على الفصيح لانه عليه السلام كان مختصا من الفصحا
بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة
غيره له فيه وقال الاخرون لا يترجح بذلك لانه عليه كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا جرى في الكتاب
العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من ان ذلك غير لازم عليه
في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى الثالث الخاص ارجح على العام وقد تقدم ثم
الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز
لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز والافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها
وهذا اذا لم يكن المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستفاد
الاظهر دلالة من الحقيقة وان قلنا ان محمل الظهور دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز
على الحقيقة باعتبار امر خارجي لاستعماله في الاكثر لا يحيى بعدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر
عن ذلك الاعتبار والمعتبر اعتبار عدمه الخامس الدال بالمقصود بالوضع الشرعي والعرفي اولى
من الدال عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا
حمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد
اللفظين بوضع الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضع اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ
اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقل الشرع فهو لغوي

عرفي مندرج معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا
اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المص في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ
الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احد مدلولي الخبر او احدهما على الاخر واما القسم الثاني
فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالموضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع
بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله لكونه اللغوي اذا لم ينقل الشارع لغة
وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد
بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى ثم لا فرق بين ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي
السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الذي دخله صار مجازا بخلاف
الاول لبقائه على تمام مسماه السابع الدال على المعنى بمنطوقه ارجح من الدال عليه بمفهومه ان
قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة اما في
مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في التراجيح الغايبة الى الحكم المدلول عليه وهي
ستة اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا كان الناقل ارجح من الاول
عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل مستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر
حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ان الذي
حكم الناقل مستفاد منه ما لا يعلم الا منه حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا يكثر النسخ
لانه يزيل الناقل حكم العقل ثم ان المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا
يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى
من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى ولو جعلنا المقرر متقدما على الناقل
لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا
بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتأخره اولى وفيه نظر فان فيه تقرير رجحان
الناقل على المقرر وهو مذهب الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكروا انما
يتحقق اذا جهلنا تاريخ الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا ينافي فيما
اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته

قدم الاول على الثاني فيما لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال لان
العمل بالمحرم لا يتوقع مع ضرره لانه الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب
وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون
حراما فيقع في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن نفي الحد والاخر
يتضمن نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل الثاني
للضرر والثاني لم يكن على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان الثاني ارجح ولان الخبر
المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب التحريم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد بسببه حصول الشبهة
بوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر لعلم مما تقدم من ترجيح
الثاني على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم
المشتمل الثاني وهو قول الكرخي لان مشروعيته تملك النكاح واليمين على خلاف الاصل
والخبر المثابت بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل الثاني لهما ارجح لانه على
وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على الثاني لم الخامس اذا كان احد
الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه
اقرب الى الانقياد وضاح البيان ولانضمامه الى المقصود بسبب شرعية الانقياد وسهولة
القبول السادس اذا كان احد الخبرين دالا مع ورثا بالتاكيد والاخر خاليا من التاكيد
كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
ترجيح بالعمومات الخارجية ومنع وجه الاول ان يوافق احد الخبرين عمل اهل المدينة او الاكثر
من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر ولعل اشهرهم من الاخر
لابد ان يكون في الامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واعلم
بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل
لان الظن منهما يرتفع على العالم والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة قد عرفت ان القياس
ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وشرح يكون التعارض فيها قريبا من التعارض
بالاجتهاد لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لان الحكم منصوص عليها

في الاجتهاد وفيه فصول — المجتهد وفيه مباحث — الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحصيل امر شاق
واصطلاحا عند الخاصة استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي والاولى فيما لم النص بدلالة المقتضي لوجوب
العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها ويجوز بغلق العلوم بالمجهول مع الاجتهاد
بل فيه الغرض منه

فاذا تعارض قياسان واحد اصلاهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر
المتواتر القطعي على الظني ولو كانا ظنيين واحدهما مما غلب على الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار
من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علية حكم اصل احدهما قطعيا والاخر
غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا ضمنيين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم
في ترجيح الاخبار فكان الراجح اولى وكذا يطرد في الترجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجية
المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد
لغة استفراغ الوسع الخ لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وترجيحها
شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول
فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم
للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة
واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع
جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه يخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه
وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل الظن احتراز عن تحصيل حكم عقلي اصطلاحي وهذا التعريف
ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي اصلي لكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا وقال
آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك لا يسمى الا يكون
اجتهادا في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه فاستفراغ
الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي من اللغوي
وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام
بالشرعية يخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه يخرج اجتهاد المقصر
مع الامكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا
سبيل مسائل الفروع ولذلك سمي هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر
لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه

الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه عم كان قادرا على العلم
فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر وهذا في المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على
على الوحي ولانه يجوز اجتهاده يقع اجتهاد جبريل عم فيرتفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل

في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر
المتصف به وبالمجتهد فيه وهي المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون
المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لكن الاغلب في العادة ان من الفرائض
مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المسائل الرهن والاجارة نحو احاطة
بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد فيها لتلك
الى ادلته وانحط عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال لعله يشذ عنه شيء ولكن
ذلك خلاف الفرض او انه نادر وما قاله لا يقدح ولانه لما احاط بما لابد في تلك المسئلة
على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسئلة وكما
جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول ومن احتج على ذلك بان مالكا كان فقيها
مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري
شرطي الاجتهاد الافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا لانا نقول [illegible]
عنه بجهله بغيرها من الادلة وعجزه في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة
في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلم من المسائل
فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة
بتلك المسئلة عنده   الثالث الحق انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى الاية   اختلف الاصوليون في ان النبي عم هل كان متعبدا بالا
جتهاد في ما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف وابو
عامتهم والجبائيان [illegible] الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابنا واصحاب القاضي عبد
الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوزه في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه
الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد نفى [illegible] ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي الثاني
انه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على
الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له [illegible] والتعويل على الاجتهاد

الثالث

بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفا الله عنك ولقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
والجواب ان المشقة انما يثبت اعتبارها مع التسويغ شرعا والعفو عن اصحابه وان الاذن شرط في الاباحة
فصح اسناد العفو معه وعدم سياق الهدي لا يدل على ان سياقه بالاجتهاد

قيل الثالث ان مخالفه النبي عم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فلم التجزية
ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
واما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في شيء لا يكون كافرا بالرابع
لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لحكمه في العقل [illegible]
وطريق الاجتهاد وكذلك بعد وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي ولو كان مأمورا بالاجتهاد
فيها لما انتظر الوحي لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد
الخامس لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبريل عم والثاني باطل والا لانتفى الثقة في الشرع الذي
جاء به النبي عم هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبريل عم [illegible] احتج الشافعي ومن تبعه
على جواز اجتهاده عم بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه
وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتب النبي عم لاستئذان قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد
فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك
فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون من اجتهاده الثالث قوله عم حين امر اصحابه بالتمتع فقالوا له
انك لم تتمتع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه
من اجتهاده والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة
للشارع اما غيرها فلا ونحن لا نسلم ان اجتهاد الرسول عم مطلوب لله تعالى بل ممنوع [illegible]
ثم [illegible] وعن الثاني ان العفو من اصحابه سلمنا لكن لا يدل على العتاب بل
انه يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره او ابنه رحمك الله
او غفر الله لك او عفا الله عنك لو كان كذا مع انه لم يخطر بباله ان له ذنبا او جرما [illegible]
يعفو عنه ويجوز ان يكون الاجتهاد ناشئا المذكور في منع الخروج الى الجهاد [illegible] باذنه
لهم عم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى تركه لا اذن فصح اسناد العفو منه اليه عم والحق
انه لا يتوجه العتاب اليه عم من الله تعالى كما انتفى اصلا مع كونه عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي
من الله تعالى وان لم يكن فما نقمت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الحديث لا يدل على ان سياق الهدي

في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الأدلة على المسائل الفرعية الشرعية وانما يتم ذلك بامور
معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عنده في معاني الالفاظ
جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب   ان يكون
عالما بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك ليعرف انه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد به خلاف ظاهره من غير بيان
وانما يتم ذلك ليعرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه بالقبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول عليه السلام

٤٥٢

بالاجتهاد ولان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من
الوحي نعم لما تلبس به بالحج قادنا ثم اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه الافضل
العدول من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة وقال لو انه قبل تلبسه بالقران انكان ذلك
من الله تعالى انتقال ما تاسف على فعله والا كان قوله بانه افعالهم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز
ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختار ما هو عدول عن الاخر الذي هو افضل قلت احتمال
ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي   البحث الثاني
في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكين المكلف من اقامة الأدلة على المسائل الشرعية الفرعية
وانما يتم ذلك بامور الخ   الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا مجمعها شيء واحد
وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن
حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور الأول ان يكون عالما بموضوعات الالفاظ
ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الأحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي
والعرفي والشرعي والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لاستفادته من
الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتها الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف
ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك وليس
علم المجتهد بذلك بل بما يتوقف الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل
صحيح يشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح
كفاه ذلك ولم يحتج الى حفظها عن ظهر قلبه وكذا الكلام في قدر ما يحتاج من النحو والتصريف ونحوه
كما بيناه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب استفادة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون
عالما بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمعرفة شيئين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما
لا يقصد به الافهام اذ لو جاز الخطاب بكلام لا يفهم كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد
به افهام معناه ولم يبق في خطابه دلالة على طلب فعل المأمور به وترك المنهي عنه الثاني ان
يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد من قرينة صارفة له عنه وما

يقتضيه مع

واصول قواعد الكلام وهذا الابناء على قواعد الاشاعرة   ان يكون عالما بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ
او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف صحيح الأخبار من سقيمها ولا يعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام
وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها   ان يكون عالما
بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بخلافه   ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما   ان يعرف

يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد
عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا لكل خطاب مقترن بما يدل على خلاف
ظاهره ان يريد به معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف سبيل
الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه
حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح ووجوب
الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك يتوقف على العلم بوجوده تعالى و
اتصافه بالقدرة الكاملة والعلم التام والارادات والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال وتنزهه عن
الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتحقق منه التكليف
والعلم بالرسول صلى الله عليه وآله وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات
الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة
لانهم لا يمنعون من صدور القبائح من الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب وتعليل
افعاله تعالى بالاغراض وذلك يمنع دلالة المعجزة على الصدق وتجويز تخصيصها على يد الكاذب
ولا يتحقق امتياز المحق من المبطل فينهدم به قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد
الامامية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عالما من الكتاب العزيز والسنة
النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما ان يحفظها عن قلبه او يكون عنده سنده فيه
في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على
ايجادها واستنباط الاحكام منها بعدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك
الاحاديث من العدالة والامانة والفسق واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الأخبار من
سقيمها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك من حيث
ثمانمائة آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال الزهد الخ
وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة
بما اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن الحث على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما يتعلق
بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها من نصها بالتفصيل

شرايط البرهان — ان يعرف الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام
ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية عن المسائل الاصلية صح صح صح

عبث بعدها اذ المطلب الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بالمجمع عليه ومواقعه اي ما وقع عليه
الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا او غير عارف بها لجاز ان يؤدي به اجتهاده الى خلافها فيفضي
به فيقع في الغلط اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف لما اجمع عليه انما هو لاجل الادلة
المفيدة للظن والحق انه لا يلزمه من حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم فتواه ليست مخالفة للاجماع
اما بان يعرف ان له في المسئلة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه ان
هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها ولا في شيء من ملزوماتها الخامس ان يعرف
ادلة العقل من البراءة الاصلية فانه مكلف بالتمسك بها الى ان يقوم دليل صارف عنها من نص
او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب بها اما بالجزم بها او غيرها لدلالته ايجاب الشرع
مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشرع الا به السادس ان يكون عارفا بشرايط البرهان التي عند
تحققها يكون الدليل منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الوثوق به والحاجة الى ذلك عامة
في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتوقيف وسواء كانت من الكتاب او
والسنة المنقولة او غيرهما السابع ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من
الكتاب او السنة لئلا يحكم بالمنسوخ منهما ان يعرف الناسخ ان كان الا يحكم بما قضى الحكم المنسوخ
انما لو دل على رفع حكم الاية الثابت في المذهب السابق ولا يشترط العلم بتفصيل وانما يشترط
ان يعلم الاحكام المنسوخة ناسخها في الجملة مع انه يتفق العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ
مطلقا وكما يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين والنص
والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك
كما وكذا العلم بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها
المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد ومع تأخرها عنه نعم ان يكون له
قوة استخراج المسائل الفرعية من المسائل الاصولية المستفادة من النصوص من الكتاب والسنة
بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متفطنا للوازم المتفرقة والخلط لها وجعل الاحكام ومتعلقاتها
واعلم ان الاجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا
يشترط الا علم ما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم

في المجتهد فيه وكل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه
من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة — في احكام الاجتهاد وفيه مباحث — اجمعت العلماء على ان المصيب في العقليات
الا الجاحظ والعنبري فالاول مجتهد مصيب لا عاصم المطابقة بل بمعنى رفع الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه
دليلا فالمخطئ له مقصر يستحق العقاب واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى

الفصل الثاني في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي الخ — لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد
فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل الاحكام
الحسية والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية ككون العالم حادثا وصحة الصانع وغير ذلك
من مسائل اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دل عليه الادلة القطعية من الاحكام
الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة
والمصنف اهمل قيد الفرعي كما اهمله الرازي في المحصول فيرد عليه النقض بمسائل اصول الفقه وتقييد
بعدم دليل القطعي يخرج ما دل عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة
وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة وللمصنف اهمال قيد الفرعي كما اهمله الرازي في المحصول
فيرد عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية
بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه الرازي بانه يجوز ان اختلف المجتهدون فيها
مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر
ايضا لانتقاضه بما حدث من المسائل التي لم يتحدث عنها المجتهدون فان المجتهدين عليه الاجتهاد
فيها ويكون اجتهادية ولم يحصل الاختلاف للمجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة
من المسائل الشرعية الظنية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع
فيها اختلاف اصلا اذ الامة بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي
الزمه بغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها
اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور
الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفقت العلماء على ان المصيب الخ
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع الاختلاف فيها
واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ آثم يستحق العقاب لعدم اصابة الحق عدا الجاحظ وابا
عبد الله ابن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من
الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فانه استحالة ذلك معلومة ببديهة
العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ باعتقاده خلاف الواقع ورفع العقاب بذلك

فى المسئلة الاجتهادية حكم معين عند هم نعم المخطئ معذور الحاكما القضى فنزل لمن يسع لنا ان احدى الامارتين ان جهت
على الاخرى تعينت للعمل بها الى ان يظهر خطاؤه ان لم يرجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطاء بحكم ولان
المكلف ان كلف لا عن طريق كان تحكما اذ اللبن اما شبها ابدا لا طاق وان كلف عن طريق فا تخلاعن المعارض تعين
و الا فالترجيح فان عدم الرجحان فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالحق الفائم
محقق فالمصيب واحد من ص

الاجتهاد و احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله
الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح فمن اخطأ فمن لم يطلع ولم يدرك
من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع
من وضعه تعالى ادلة قاطعة لتلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور بالعلم
فى الايتين مواجهة للرسول عليه السلام ولمن ورد العقل ودقة النظر وكمال المدارس ما
ليس لاحد من امته فلا يجب تكليفها بالعلم به لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك
لم يكلفهم به فالجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التأسى بالرسول صلى الله عليه كما تقدم فيكونون
مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل
بل انما اختلفوا فى تصويب المجتهدين فى الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان يقال
المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثانى قول
من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهما اختيار اكثر المتكلمين كالاشعرى والقاضى ابى بكر ومن
المعتزلة ابى الهذيل العلاف والجبائيين ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد فى الواقعة
حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى فى الواقعة بحكم لما حكم الا به او يقال ليس كذلك والاول
هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المنصوبين والثانى قول باقيهم واما الاول فهو
ان الله تعالى فى كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون
عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء ان الحكم
مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران وان اجتهد واخطأ فلم
يصبه اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة فى الطلب والثانى وهو ان على ذلك الحكم امارة
او دلالة فهو قول الفقهاء ونسب الى ابى حنيفة والشافعى وقال انهم قالوا انه غير مأمور بطلبه
او لا وان اخطأ وغلب على ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا
فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا فى موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب
بشر المريسى الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثانى ان القاضى لو قضى بخلافه هل ينقض
قضاؤه ام لا فالاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف وهو ان

التنبيه الثانى

انما وقته ان نزلت بالمجتهد فى نفسه عمل على ما ادى اجتهاده اليه فان تساوت الامارات فتخير او عاد
الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكانت مما يجرى فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى الحاكم ليفصل بينهما ويلزم
الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق فيصعب بعتقدهما احدهما دون الاخر رجعا الى الحاكم غيرهما
سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من يقضى

حكم فى كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظنيا وان المخطئ بعد اجتهاده فهو معذور لنا وجوه الاول
ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة
على النفى كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخاطئ منه واحد من الاعتقادين يقع عنه
بيانه ان كل احد الامارتين اما ان يكون راجحا على الاخرى او لا يكون فان كان الاول فاعتقاد ذى
الامارة المرجوحة رجحانها لكونه غير مطابق وان كان الثانى كان اعتقاد كل منهما خطأ كذلك اتيان فان
خطأ احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فانه لم ذكر
عند لازم لما تقدم من اعتبار كل واحد من المجتهدين امارته لان اعتقاد رجحان الامارتين على
الاخرى بل وجه ذلك الاعتقاد وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم بمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن المجتهد
للامارة المعارضة او المجتهد اذا ظفر بدليل ظنى على حكم شرعى غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه
العمل به وان غفل من الامارة المعينة للحق فقيه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما فى اعتقاد رجحان
امارته خطأه فى الحكم المترتب على تلك الامارة والنزاع انما هو فى هذا الثانى اذ المجتهد اما ان
يكون مكلفا بالحكم ثابتا على طريق او لا والثانى باطل لانه لو كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما
لا يطاق وان كلف بحكم فلازم القول فى الدين بمجرد التشهى وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون
ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان
كان الثانى فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح للاجماع فيما
لو سئل الترجيح فيكون مخطئا والثانى وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط
والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا
يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما بنى على امارة
خالية من المعارض او راجحة عليه عنده لا فى نفس الامر ولا يلزم خطأ الخالف فى ذلك الحكم لاحتمال
استناده فى الحكم المخالف الى امارة خالية من المعارض او راجحة عليه فى اعتقاد ذلك المجتهد فلا
يكون مخطئا فى ذلك الحكم وان اخطأ فى اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه — البحث الثانى
الى متى نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما ادى اجتهاده اليه الخ   الحادثة التى يطلب فيها دليل
ظنى اما ان يعرض للمجتهد او للمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق بنفسه خاصة او بتعلق بغيره

بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بقول الأعلم الازهد فان تساويا
تخير فان حكم بوقوع الطلاق ثلاثا فسخا فنكح ثم اعتقد مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح
تأكد فلا ينفسخ بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا فاسترسل بقول المفتي
ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم احرى من الافتاء فاذا الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا
لا غير اهـ ص ص

٤٥٨

وان كانت مختصة به عمل بما يؤدي به اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة التشريك وامارة الحظر
تخير في العمل بايهما شاء او يعاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخرى فيعمل بالراجح
ويطرح المرجوح وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح بين المتنازعين
امر باصطلاحهما فيه اما ان يقتسماه او يتفق به احدهما او رجعا الى حكم يفصل بينهما ان وجدا فان فقد
ثالثا يحكم بينهما فيحكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح
في الضيع ونحوه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوج المدخول بها انت باين ثم رجعها فان رجعتها سائغ
عند الشافعي فيستقر على نكاحها غير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات
باينا فلا سبيل له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان مجتهدا او مقلدا لا يحكم
كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما ام لم يكن احدهما اذا الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل لا بد
ان ينصب من يفصل بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اعتقدوا ما افتى
عليه المجتهد ان تعدد فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم والزهد
تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الآخر والآخر ازهد من الاعلم لان الاقوى العمل بفتوى
الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان بعد اداء اجتهاده الى الحكم واداه
ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع
فسخ لا يلحق بحكم الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا
فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره
لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا
ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وهو نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشرع عما هو عليه فكان الحل ثابتا
في نفسه لم يؤثر فيه حكم الفاسخ وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة
ثلاثا بفتوى المفتي اباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها لانه تغير
اجتهاد مقلده من القبله في اثناء الصلاة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف نقض
القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي
كنص او اجماع او قياس جلي مع حصول ما نص الشارع فيه على الحكم بعلة نصا قاطعا ويثبت تلك العلة

الفرع قطعا

المجتهد ان ذكر دليل افتائه او لا لم يجب تكرار الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي برجوعه ولو لم يجتهد
فصل له البناء على الاول والافتاء بذلك الاجتهاد والاقرب ذلك — في المفتي والمستفتي وفيه مباحث — يشترط في المفتي
والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بغير
بلا نعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان كان يحكي عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت ولهذا
ينعقد الاجماع لو خالف حيا ولو حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا

وكذا لو سمعه من عدل ثقة عن المجتهد
وان كان تنبه بحركا الاقرب جواز العمل
به ان امن الغلط والتزوير والا فلا
ص ص ص

الفرع قطعا فان حكم بنقض الحكم الظاهر وبما يعلم قطعا اما لو تغير الاجتهاد والمتصل بالحكم والقضاء بالاجتهاد
الاول فيحكم عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز ذلك لم تقر النقض بعد تغير الاجتهاد مرة اخرى
وهكذا الى غير النهاية وذلك يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة
التي ينصب الحاكم لها — البحث الثالث المجتهد اذا ذكر دليل افتائه او لا لم يجب تكرار الاجتهاد
المجتهد اذا افتى بحكمها فكان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو عنده يجوز له الفتوى به
وان كان قد نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه الاولى افتى
بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول ونبه الى الحكم
الثاني لان ذلك للمستفتي انما يعول على قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه وبقي عمل المستفتي بعد
ذلك على خبره وجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة
وقلة اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وذكر لهم مكرها انه يترك ويخالفه فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك
وقال لسائله اني سألت اصحاب الرسول فكرهوا وانه لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى بمستقدم الترجيح لا يستوفي حكم الحادثة
ولا يأمن وقيل الجواز لانه كان الظاهر على ظنه انه لو اتى الا بما تمسك به في الحكم كان ظنا مفضيا اليه موجبا
لحصول الظن به فصل له الظن ان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن — الفصل الرابع في المفتي
والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه
لانه بالكفر اتصف فيكون فاسقا فلا يقبل فتواه لانه حكم يوجب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان
البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل لا يكون
محلا للامانة فيرد الفتيا وقد امرنا ان نتوقف عن قبول الفتوى وفي الحكم الثالث العلم
معتبر في المفتي والحاكم لوجوب اصطلاحهما الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم
اجماعا ومنافيا له كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله بالباطل وهو محظور وقال تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقوله لا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فلمنع من الملازمة لجواز استناد
المفتي الحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الآية الكريمة
غير جارية على ما هو غاية لا غاية بنا الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فرجح بمجالات دليل
اما في نقل القول الجازم انه في فقه العلم بالحكم عمل بما هو لعلم من مقتضى الحقيقية في بين فيه الظن

الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فاما ان لا يكون مكلفا فيها بشيء وهو باطل بالاجماع فانه كان مكلفا فاما بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمال العقل فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق و

وحج لابي الحسين والكيا انا استدللنا على جواز التقليد بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاية انما تختص مع ... وعلى الغير المجتهد العمل بما يحكيه من غيره من المجتهدين اما المختلف الناسوية ذكر فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان القائلين بان المسائل اما يسئل العامة عنه لا حاجة عن غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية من مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا استفتى فانما سبيله ما اختار عن غيره من العلماء فلو جاز ذلك يكون ... الاغراء بالجهل فلان العالم الذي ... المجتهد فانه القائل انما السائل انما جاء ليعلم عنه ما افاده الدليل ... ما اخذه من الغير تقليدا يكون ملبسا ما غرا بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يقيد ذلك عنه بنقل من يثق به سواء كان حيا او ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكي عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حياته ولو كان له قول لما اعتبر الاجماع لانه خلاف ولانه لا يبقى للميت قول ... ذكر مذهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه ... وفرعها في عهدهم ... عن حي مجتهد فانه سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذ الحكم لو كان الحاكي عدلا ولهذا جاز للحرة الرجوع الى نسائها في احوال الحيض والنفاس فيما يحكيه لها من المجتهد ... الحكم الشرعي في وجوب العمل به اذ الحاكي ثقة لان الصحابة رضي الله عنهم كانت تنقل الاجماع ... التوقيف للاحكام ولهذا وجب الضبط عليهم ... الاجتهاد فانه ان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب من جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتب الكتب بالاحكام ويبعثها الى الافاق وان لم يثق به لم يجز له العمل بكثرة ما يتفق في الكتب من الالفاظ والتبديل من اختيار المفتي البحث الثاني في

الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد الخ قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكل من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وكذا بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الامدي بوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

اذا رجعوا

مسائل الاصول والحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انا مأمورون بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح وهذا شكل لم يجز ان الصحابة وقبول النبي صلى الله عليه وسلم من الاعرابي الشهادتين لعلمه بتحصيل اصول العقلية له وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات ص ص

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز وطلبها بها من غير نظر وهو تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر لجواز كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم وانقل القوم بالرواية لا بالفتوى على ما تقدم ولا يلزم من ايجاب العلم على بعض الفرقة عدم الايجاب على بعض آخر حتى يكون ذلك مفيدا الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون متعبدا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين ... فوجب عليه الرجوع الى مفتي العلماء والاخر يجب عليه الاستدلال لانه لو كان مأمورا فيها بطل اما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال العقل او من حين حدوث الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول عليه السلام والائمة بعده لم يأمروا العوام استكمال عقلهم بالاستقلال في تحصيل رتبة الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل ... بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثانية انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وتوحيده وعلمه وامثاله او نبوة الرسل وتعيين صدقهم واثباتهم ... وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وعند هذه الاية مما تقدم من وجوب التاسي به عليه السلام ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق فلا بد من ان يكون المقلد عالما المحق من غيره بالنظر بالاستدلال واذا اتصف مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المخالف بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل من الاعرابي الاهلي الاكثر من الشهادتين فكان يحكم باسلامه ... وما كان الا لكونه بالتقليد في الاصول من ادلة خفيت عليه ولم يتمكن المقلد منها من الجواب عن الشبهات الواردة

العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان يمكن من فعل الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي
يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما قد بلغ رتبة
الاجتهاد وما اجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل لا يقلد الا اعلم وقيل
فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فيتعين
عليه وهو وجه القبح حيث يتطرق الكذب
على المخبر ص ص ص

عليها بل انا نمنع من الكفاية بهم بالشهادة تبين كيفية الامر بالنظر فلا قد لعم فلا النظر او
تفكروا في خلق السموات والارض   البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع واذا تمكن
من الاجتهاد الخ   الواقعة اذا نزلت بالمكلف فاما ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من
الاجتهاد وقبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما
فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد في تلك الواقعة او لا
الواقعة والثاني كان الاول تعين عليه العمل بما اداه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له
التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي
لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره وجوز محمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون
ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد والمختار المنع الا ان الخ
عليه انه يتمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد   عليه فعليه اما الاول فلانه مفروض
اذ التقدير انه مجتهد فيجب عليه الاجتهاد واما الثاني فلان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن
الحاصل من تقليد المجتهد الغائب لانه متوقف على صدق ذلك المجتهد في انه اخبر بما هو الذي اداه اليه
اجتهاده وهذا ظن يخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين
المستندين الى طريقين شرعيين واجب اجماعا   البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد
المفتي لقوله تعالى الخ   الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان اكثر العامة
فانهم في ذلك هو ابعد من حيث امارته بعدم العلم وكون العامة اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط علم
المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا ومع ذلك لم يحرم عليه الاستفتاء
ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجبا سئوال اهل الذكر ان كنتم غير عالمين
العلم مطلقا من غير تقييد بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه
اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه
الشاهد الظاهر وذلك بان يراه مستفتيا للفتوى مشهورا من الخلق ويرى اجماع الناس على العمل
بفتواه والانقياد الى ترديد العمل بمقتضاه واتفاق المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه

والكتاب ولا تبينه

لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد يجب عليه ان يقلد من
يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه واما غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم فلا يستفتيه حرم عليه استفتاؤه اجماعا
لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم الاورع فقلده وان تساويا
تخير وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس

على العامي ذلك ولا يجوز للعامي اذا
لم يكن من اهل الاجتهاد والافتاء تقليد
مجتهد حي او ميت ولا يجوز للعامي تقليد
المفضول مع وجود الافضل لان ظن
اصابته اضعف واذا تساوى المفتيان
فقلد العامي احدهما ثم يجب الرجوع
عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه
فيه ص ص ص

والكلام وانه لا يجوز للعامي تقليد من ظن خلافه من العلماء والذين ذكر لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد
في الادلة ان علما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها القائم معارض فيها او لغير ذلك
وكذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا بالمجتهد ما اعتقد العامي تقليده وان تعدد
فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع
منهم لان ذلك طريق المفتي طريق يجري مجرى ترجيح ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة
من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة
من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على
العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع اذ النظر مغلب
على ظنه للسائل انه يجب في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارات المتعارضة حيث يتعين
شاء منهما ومنع قوم منه كما انه يرجح هذا القول كما منعوا من استباحة الحل والحرمة في شيء واحد
وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا او في صفتي العلم والورع
فيتعين استفتاؤه وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون
ذلك كرجحان احد الامارتين على الاخرى في تعين العمل عليها واما اذا ترجح في احد الصفتين التكلف
وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما يرجح في العلم والاخر يرجح في الورع فالاقرب ترجيح الاعلم
لاستفادة الحكم من علم لا من ورع وقال اخرون بالعكس لترجيح الظن بصدق الاشد ورعا في
اخباره من غيره وان كان الترجيح مطلقا وطريق علم العامي بالاعلم والاورع عليه ظنه بذلك
التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن بذلك بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك
لكونه مفتقرا اليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول
مجتهد اخر سواء كان ذلك المجتهد حيا او ميتا من غيران يحكي عنه الا في ذلك نجيبا اذا العلم اما بالدليل
على مذهبه فيما استفاده باجتهاده لانما تلقاه غيره اما ان كان يحكي عن المجتهد فان كان مختارا سمعه
منه مشافهة او نقل اليه ثقة او كتب اليه به كتابا يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد
تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضل اضعف مع
معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته بيقع ظن اصابة المفضل ونظر اخر خطائه

فطرق اختلف المجتهد فيها وفيه مباحث استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان
وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه
لان الدليل انما يثبت لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين
الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما في غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب

فلا يجوز تقليده اذا اتفق العامي المجتهدين المتساويين في فتنة في حكم حادثة وعمل بفتوى احدهما فيها
لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوى ذلك الحكم
او فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد ظنه بحجان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع
جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم والاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر لم يوجبوا العمل بالراجح
ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر في مخالفة ذلك الحكم فالاكثر
على جوازه لان العلماء في كل عصر يسوغون للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة لم يستقل من اصل من
السلف الحجر العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسمع لهم اهمالهم السكوت عن انكاره ولانه
كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في مسئلة الاولى فكذلك الاخرى ولو
عين العامي مذهبا معينا المجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل
له الرجوع الى اخذ بقول الغير في مسئلة من مسائله ثم قوم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين
غير ملزم له وانكره الآخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة
المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل عمله بها على مذهب الاول لا يجوز له العدول
عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب
الغير لا تقليد مجتهد رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم الفصل الخامس
فيما تم لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف
فيما اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول استصحاب الحال الخ
منها وهو الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وخلافا
للسيد المرتضى ولابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختاره المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول
ان العلم بوجود الشيء الممكن في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم
الشيء والعمل بالظن واجب لا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان
والبداهة العقل يقتضي بذلك من غير ان ينافي اكثر الوقايع اذ لم يحصل له معارض وعلى ذلك تبنى
اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يحملون القناد
ويفعلون الاخطار والمتاعب بقطع المسافات البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة المطلوبة

لو كسفرهم

التسوية بما قلناه من الظن واعلم ان جماعة حكموا بان الثاني لا دليل عليه وهو الآن اراد به ان العدم قد كان ثابتا في الاصل
فيستمر للظن وهو غير الاستصحاب وقد بيناه فحرره وان المدعى غير ذلك فهو باطل قطعا ص ص ص

لو كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية الحادة وسفر اهل البحر طلبا للتزود وما ذاك
الا لما تعهده من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري ومتما
احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر فاما حدث مفتقر اليه فيكون ارتفاع
الواقع وجوديا كان او عدميا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان
المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف مع ذلك على وجود الزمان
المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك
الزمان فوجوده ما يتوقف على شيئين حسبما غلب على الظن ثم ما يتوقف عليها مع الامر الثالث
واما الثاني فظاهر وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات الحكم المذكور لكونه احلى من
هذا الآية ومتعلقا بها لان ذلك مركوز في عقول العقلاء ان عقلا من هذه
القضايا الثاني ان اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فتكون حجة اما الاول
فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يبطل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض
مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضته دليل راجح عليه ولا وسيلة الى
العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فبين الثالث الاجماع منعقد على الشك في
وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلاة ويوجب تجديد ها والشك فيها بعد
حصولها في زمان الحاضر لا يمنع من الدخول بها في الصلاة ويسقط عنه تجديدها ولولا
كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه حينئذ اما ان يكون الراجح الاستصحاب او نقيضه
الاستصحاب او عدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلاة من غير طهارة
في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز
الدخول في الصلاة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على
خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك
الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان
الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية
بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان

الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي لان
بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه العدول من قياس الى قياس اقوى وقال
آخرون انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه والقول الاول الحاصل للمجتهد شك فيه
ثم يجب العمل فيه اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه من ارباب القياس وكذا الثالث والرابع

الثاني وان العمل بالظن واجب وما يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل
عليه اقامة الدليل على النفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على
المنكر الذين لكونه نافيا ولحصول الحكم بعدم وجوب الصلوة سادسة او صوم شوال ولعدم اقامة
الدليل على النفي كنفيه على الالزام الدليل على براءة الذمة وقال آخرون لا بد من دليل وهو اختيار
السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي واوجبه قوم عليه في الادلة العقليات دون الشرعيات
والمعتمد قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا من قبل ولا يغلب على الظن
بقاؤه اذا لم يظهر ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو معنى القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام
فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة
غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم
به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الحكم من حيث هو هو
متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجزم بالحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد
وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى
الاحدية نفي الشريك ثم ان الثانية نفي الحدوث والبداية عنه وحيث حان التحقيق كي الجواب عما تمسك
به الاولون ان نفي الدليل عن المنكر ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل عن
النافي بل بحكم الشرع وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه ملزوم
باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى
المودع رد الوديعة وتلفها كما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر
وانتفاء وجوب صلاة سادسة وصوم شهر شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة
ولانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا وهذه يمنع تحقيق العلم بالنفي كيف والتكليف
بالحاجة الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق وبقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
البحث الثاني الاستحسان قد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يحصل
بينهم اختلاف معنوي الخ   هذا هو الطريق الثالث من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان

والكلام فيه

مذهب الصحابي ليس بحجة لجواز الخطأ عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه ولو كان حجة لزم النقيضان
وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والتلازم العكسي للمشترك فيه لعدم الاولوية فيجتمع النقيضان ومنع
المعتزلة ان يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا لبطل التكليف لان قول

والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول فلان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن
ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما
معناه فقد اختلفوا في تعريفه فعرفه بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره
لعدم مساعدة العبارة عليه وآخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى ومنهم
من قال عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول
في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله يرجع الى تفسير الاستحسان
بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر
انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لان التفسير الاول ان صح عند المجتهد
فهو وبين كونه دليلا محققا وهو قاصر لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا
فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض كما هو والتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين
بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا التفسير الثالث
لان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك لان العمل بالدليل
الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا وتخصيص النزاع بينهم في الالفاظ فان الفقهاء
وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان   البحث الثالث مذهب الصحابي ليس بحجة
لجواز الخطأ الخ   قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي الاول قول
الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم عليهم السلام ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا
الى انه حجة مطلقا والآخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا
ان كل واحد من الصحابة الذين ليس ... يجوز عليه الخطأ والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله
بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسألة توريث الجد مع الاخوة وغير
ذلك ولو كان قول كل واحد منهم حجة وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره
لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان المانع يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون
قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض الراجح عليه كما في
كثير من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح او المساوي

المكلف ان اضربت فافعله وان لم تختر فلا تفعله اباحة ولأن المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون مكلفا
بما لا ينفك عنه ولأن الشرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن
لا بد فيه من مرجح ولأنه لزم التكليف بما لا يطاق ولأنه ان جاز ذلك في حق العالم استلزم جوازه في حق العامي وهو باطل

ص ص ص

ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريق نشر الحق في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير استواء
المختلفين من جهة العلم والزهد والورع ووجوب العمل بما هو ممنوع بل يتعين التخيير كما في
العامي عند تساوي المجتهدين في نظره المجتهد عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض
الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدلوا عليه بان الحكم الشرعي لا بد
له من دليل شرعي كما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس
لعقبته معادا الثالثة على اعضاد ادلة الحكم الشرعي في الثلاثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد
بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولأن الدليل كان معلوما في الاذهان والاصل
استمراره اذ لو لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا فاستحال علم دليل الثبوت لوجب
دليلا على عدم الثبوت لان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفي الحكم
على وجوده وعلى صحة الحمل المشترك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العلم ووجود ميكون الحكم
المشترك فيه مرجحا موجودا في ذلك الحكم المحمل فيمتنع النقيضان وهو مرجح بالضرورة وبعض
المقدم من الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجانسة اذ ليس ذلك عكسا حقيقيا الثالث اختلف
فانه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي صلعم او للعالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه موسى
ابن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي صلعم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة
على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان
اخترت الامر العلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر
لمنع من الجانب سقوط التكليف عنه كيف وهو مأمور بالحكم باحد ذينك الطرفين وملزوم بذلك
وهو اخص مما ذكره سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم
الا ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه مطلقا او بجعله واسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص او
بدل لكونه ذلك مما لا تأثير له اصلا الثاني تكليف بما لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك فيستحيل
تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة
المخيرة لان المكلف يمكنه انفكاكه عنها اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بتعيين احد الطرفين
وذلك مما لا ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون فيما تكلف تحصيلا للحاصل الثالث ان قصد الى الفعل

في كيفية الاستدلال لان الدليل والمطلوب لا بد وان يتناسبا وانما يحصل التناسب بالاشتمال فان
اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقر بخلاف ما استقري الا ان
يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل

انما يحسن اذا علم المكلف عنه وقبيح حاصله اذا ظن كونه حسنا وذلك يوجب تميز الحسن عن القبيح
قبل الاقدام على الفعل اولا وذلك يقتضي ذلك فعلى تقدير عدمها يكون تكليفا بالاعطاء وفيه نظر
لمنع من كونه من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من
الافعال الصادرة من المكلفين استحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بجهل الفاعل بحسنها بل ومع
علمهم بعدم شعوره بذلك الامر الى العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يحكمون
على الامتثال او يقتضون بحسنه وان ذهل عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المأمور به بل وان
علم انه هو لم يحسنها الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر
لمنع من الملازمة البحث الرابع في كيفية الاستدلال الدليل المطلوب لا بد وان يتناسبا لأن
نفي الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل
مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا
اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول فاعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة
وتلك المناسبة انما يكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو
ماخوذ من تتبع القرآن بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزءا بعد آخر فكلما اذا وجدها
متفقة الحكم حكم على الكل الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو
قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا
كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة والجمع مما هو من انواع الحيوانات وهذا غير مفيد
لليقين لجواز ان يكون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك
عند المضغ فكه الاعلى لا غير هذا اذا لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين
مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج فيعده الواحد وكل فرد فيعده الواحد فانه
يلزم كل عدد فيعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس
في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان

عليهما فالأول هو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه
من مقدمتين فان اشتملت احديهما على المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي
قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصلة لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه

اشتمل الدليل على المطلوب جعلنا امرا ثالثا هو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو
الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي اقسامه وهذه القضية مركبة من الحجج الاول
مستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل
كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتبنا انه قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
ينتج النبيذ حرام والصغرى بينة والكبرى معلومة بالاستقراء لكن تم بجد جزء اوله هكذا
قيل وفيه نظر فانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود
الوصف مع الحكم كونه علة له ما لم ينضم اليه شيء آخر من نص او دوران او سبر او اعتبار او غير ذلك
والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالافراد المعتبرة والقياس المفيد لليقين
اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لانه نسبة محمول المطلوب الى موضوعه بالايجاب او
السلب لا بد ان يكون كسبيه لاستحالة الاستدلال على الضروري وحينئذ لا بد من متوسط بينهما يكون
نسبة المطلوب او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط لموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك فيجب
تركيبه من مقدمتين لتشتمل احديهما على ذكر المتوسط وتنتسب الى طرفين آخرين فان كان احديهما
مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا
والقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تشتمل على مقدمة الاولى ولها
نقيضين والاخرى استثنائية واحد جزئي تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخر او نقيضه
وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اما لعين احد
جزئي القضية المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما نسبة اما بالايجاب او بالسلب وتلك
النسبة اما باللزوم والاتصال او بالعناد والانفصال او بعدمهما فان كان الاول كانت
القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والا وهو الذي يدخل
عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان
وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى
منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو

ليس بزوج

عين المقدم انتج عين التالي وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
ولا عين التالي لجواز ان يكون اللازم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المنفصلة او الاستثناء فان كانت
المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر فالنتائج اربعة

ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لو
يوجب ذلك كالطلبية ونحوها فانها ان كان شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على
وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية يجب
ان يكون النتيجة فيها وصدقها معلوما فلا يحصل بالقياس شيء لم يكن معلوما ثم يجوز ان صاحبه
الآخر في الوقت وخلوه منه في وقت آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة ويجب
كونها كلية لكون الوضع او الوضع اعني والاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع هو الوضع بعينه
لا تدل لانه لم يتحقق اللزوم الا لكونه وقت الاتصال غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع
تحقق هذه الشرائط ان استثني عين المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم
ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء
عين التالي والاستثناء نقيض المقدم لان اللازم يجوز ان يكون اعم من ملزومه ولا يلزم من وجود الاعم وجود
الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم
والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي لكن هذا القياس
ح اربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل
فشرطه ان يكون المنفصل فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء كليا او يكون وقت الانفصال
والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يكفي كما مر واما الثاني فلانه لو لم يكن كذا لا يتحقق الاستثناء
وقت لا يكون فيه احد جزئيها رافعا او واضعا للآخر ولا ينتج وضعه واما الثالث فلانه لو جاز ان
يكون الاستثناء في غير وقت الانفصال لما تحقق النتيجة ثم المنفصلة ان كانت حقيقية وهي التي يمتنع
اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا
هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة من استثناء
عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين الآخر فيقال هذا
العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج
لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل
هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية واخص من نقيضها فلها نتيجتان

وإذا كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين أيهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وإن كانت مانعة الخلو
فبالعكس وأما الاقتراني فإن كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول وهو
أبين الأشكال وإن كان بالعكس فهو الشكل الرابع وإن كان محمولاً في المقدمتين فهو الثاني وإن كان موضوعاً

من استثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج لأنه أعم من عين الآخر
والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وإن كانت مانعة الخلو وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها
في الكذب دون الصدق مثل إما أن يكون هذا ملوناً أو لا يكون أسود وهي مركبة من القضية وما هو أعم من
نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض أي الجزئين كان ينتج عين الآخر كقولنا لكنه ليس
ملوناً ينتج فهو ليس أسود ولو قلت لكنه أسود انتج استثناء عين أحدهما نقيض الآخر [illegible]
أما الأول فلأن كل واحد من الجزئين أعم من نقيض الآخر والعام لا يستلزم الخاص وأما الثاني
فلأن أحدهما لو استلزم الآخر لكان ارتفاع الأول موجباً لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان
في الكذب لأن ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الآخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم أن يكون أسود ولا
لا أسود ولو قلت لكنه ليس بأسود لم يلزم كونه ملوناً ولا غير ملون وأما الاقتراني فإن كان الحد
الأوسط المشترك من المقدمتين محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم
محدث فهو الشكل الأول وهو أظهر الأشكال لبداهة إنتاجه وإنتاجه للنتائج المحصورات الأربع وإن
كان بالعكس أي موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع
وإن كان محمولاً فيهما جميعاً مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وإن كان
موضوعاً فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الأشكال شرائط
بحسب تحقق تعيين الإنتاج لأنها أما الشكل الأول فشرطه بحسب الكيف إيجاب الصغرى وبحسب الكم كلية
الكبرى أما الأول فلأنها لو كانت سالبة لم يحصل الإنتاج اليقيني لأنه يصدق لا شيء من الإنسان
بفرس وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى بدله وكل فرس حيوان كان الحق الإيجاب
وأما الثاني يصدق كل إنسان حيوان [illegible] والحق الإيجاب ولو قلنا في الكبرى [illegible] حيوان كان
وليس كل حيوان صاهلاً كان الحق السلب وضروبه الناتجة أربعة الأول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ والثاني من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب
ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ والثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب آ ينتج
بعض ج آ والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء
من ب آ ينتج بعض ج ليس آ وأما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالإيجاب

فيهما فهو الثالث ويشترط في الأول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف
مع كلية الكبرى وفي الثالث إيجاب الصغرى وكلية إحداهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين

والسلب بمعنى يكون أحدهما موجبة والأخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى وأما الأول فلأنه لو
اتفقتا في الإيجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فإنه يصدق كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الإيجاب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلبية لم يحصل الجزم بالإنتاج أيضاً لأنه
يصدق لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الإيجاب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء
من الحمار بفرس كان الحق السلب وأما الثاني فلأنه يصدق كل إنسان ناطق وبعض الفرس ليس بناطق والحق
السلب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان بناطق كان الحق الإيجاب فضروبه الناتجة أربعة وكل منها
لا ينتج إلا سالبة الأول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء
من آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه إما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى فينتج ما ينافي الصغرى
بأن نقول لو لم يصدق لا شيء من ج آ لصدق نقيضه وهو بعض ج آ فنجعله مع الكبرى هكذا بعض ج آ
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الأول وإما بعكس الكبرى ليرتد
إلى الأول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ والثاني من كليتين و
الكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه إما بالخلف وهو أن يقول لو لم يصدق
لصدق نقيضه وهو بعض ج آ فنضمه إلى الكبرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب ينتج بعض ج ب وهو ينافي
الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الأول وإما بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا
كل آ ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من آ ج وينعكس إلى قولنا لا شيء من ج آ وهو المطلوب وهذا هو
الضرب الثاني من الشكل الأول والثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ب ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه إما بالخلف وهو أن يقول لو لم يصدق
قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ج آ ونضمه إلى الكبرى هكذا كل ج آ ولا شيء من آ ب ينتج
لا شيء من ج ب وهو ينافي الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الأول وأما بعكس الكبرى
ليصير الضرب الرابع من الشكل الأول وأما الافتراض وهو أن يفرض موضوع الجزئية وهو البعض من
ج المحكوم عليه بالباء معيناً فنفرضه د فيحصل لنا مقدمتان إحداهما كل د ب والأخرى كل د ج فنضم
الأولى وهي قولنا كل د ب إلى الكبرى وهي قولنا لا شيء من آ ب ينتج لا شيء من د آ ثم نعكس الثانية إلى
قولنا بعض ج د ونضمها إلى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ

الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ويكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
وتفاصيل ذلك المذكورة في كتب المنطقية منه

الرابع ان سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه بالخلف وهو انه لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وهو ليس كل ج آ فنضمه الى الكبرى وهو قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو يناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احد المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالحكم لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الانسان بجماد لكذب السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما نقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلنا بعض الحيوان ناطق كان الحق السلب فاذا ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى فينتج من الشكل الاول ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو مضاد للكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان تضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج بعض ج ليس آ وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان يفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج وهو د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فيضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج آ ينتج

كل د آ ثم يجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف بان يقال لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ب آ فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى ليرتد الى الاول بان يقال بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقال كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف بان يقال لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه ولا شيء من ب آ ونضم الى الصغرى ليصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يضاد الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض آ ج وكل ج ب ينتج بعض آ ب وينعكس الى قولنا بعض ب آ وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د آ ثم نجعل الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يقال لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ فنجعله كبرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو يناقض الكبرى او بالافتراض من موضع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء من د آ فنضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية يسقط ثمانية اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة

في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير لفظ لاجمال او غرابة ويكلف بيانه
وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع
وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه ببيان المنع ومنها منع الحكم الاصل ولا ينقطع

٤٧٩

والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلاث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية الموجبة الجزئية الكبرى
مع السالبة الكلية الصغرى الحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم
استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة
الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكليتين فتبقى النتائج من ضربه خمسة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب
الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق
نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب
ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ضد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة
جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة
ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من
كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه
بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع
من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا
فنجعله صغرى للكبرى وهكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج
بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب
ليس ا او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا
فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى
وبعكسه يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة التي
عرفتها اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا
يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه
المفصل في الكتب المنطقية للمصنف طاب ثراه وعلى غيره فليطلب هناك الفصل الخامس
في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة اي الاعتراضات [illegible] ان تكون حاصلها منع

به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل وكونها علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها
في الاصل من حس او عقل او شرع واثبات العلية باحدى الطرق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء الوصف
في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم تاثير في الوصف بان يكون طرديا او يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال

الى قسمين احدهما المنع من مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني [illegible]
في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب
شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مترددا بين محامل
او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ لا يحسن الاستفسار عن البين الواضح
الظاهر ولهذا قيل ما يثبت فيه الاستفهام صح عنه الاستفهام ومرجع على السائل بيان كونه مجملا
او غريبا لان قبول ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون
نفي الاجمال والغرابة شرطي الدليل فعلى المستدل القيام بهما دون المعترض والجواب ان الاجمال
لما كان خلاف الاصل كان تعينه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان ذلك على المعترض ولا يسمع منه
دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان مما اشتهر عند اهل اللغة
والشرع الينا بالعنا واذا الظاهر عدم خفاه عليه اما لو بين الغرابة في اللفظ بتوقيف
والاجمال بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر التسوية بينهما اذ
الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقد يدعي المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم
هذا السؤال على غيره لان ما بعده غاية متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم
عليه وجواب هذا السؤال [illegible] في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير الشرعي
عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال الظهور الاشتراك مع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور
في مقصوده اما بالنقل من اهل اللغة او الشرع او بيان انه مشتهر فيه والشهرة اية الظهور او
بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته
من القياس لا يمكن اعتباره في اثبات الحكم عليه لمخالفة النص لا لفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه
اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهوره اللفظة المقصود او التاويل كقول الشافعي
في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فحل كناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ما ورد في ذبيح الكفار بدليل وجوب ذكر اسمه
على المؤمن وان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بعين في الجامع في
نقيض الحكم مثل قول الشافعي انما تكون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيستحب فيه التكرار كالاستنجاء

المطالبة وجوابه اما عدم التأثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره وهو يرجع الى
المعارضة في الاصل ورده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التأثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصف لا تأثير له في الحكم
وهو راجع الى عدمها لكن تأثير الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم تأثيره في الفرع وهو ان الوصف المذكور

فيقول المعترض المسح معتبر في النص فكراهة التكرار في المسح لمقتضي وجوابه بيان انه مانع من التكرار
في صورة الفرض عرضة للتلف وهو منتقض بوجود الوصف اعني المسح مع تخلف ما من الحكم وهو استحباب
التكرار الا انه تثبت النقيض فما ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم والاوجه ان مناسبة النقيض من
اصل من الوجه المدعي فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من
جهة واحدة من غير الوجه المدعي لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب بكل جهة منها حكما
مثل كون المحل فانه يناسب الاباحة لا راحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس ومنع الحكم في الاصل
وانما اخره عن ما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في
القياس من الجملة والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل مثاله لو قال الشافعي في ازالة النجاسة
بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم عن الاصل
فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم
الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتصب الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا
منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في الاقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه
وهو انقطاع وان شرع فقد انتقل عن ما هو بصدده وعدل الى اثباته من الدليل الحكم وهو
انقطاع ايضا وقال اخرون لا يكون منقطعا لانه انما اثبت الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا
بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل ووجودها في الفرع وعلى
علية الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس فكما لا يمنع احد من تقرير
القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه
والاستدلال عليه من منع ذلك فكذا يجب ان يمكن في الاصل لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم الثابت له
الجميع في انتقاد القياس اليه فجوابه بان يبين تحقق الحكمة في الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود
العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل
كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ
كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بان يذكر ما يدل على وجود
ذلك الوصف المدعي كونه علة في الاصل من عقل او حس او سمع حسب ما يدل ذلك الوصف كل مسئلة السادس

مهملة الوضع

في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التأثير في الحكم ومنها القدح
في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة

منع علية الوصف المدعي كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس
لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم والا احتج بما قبله من الاسولة لان علية الوصف
الوصف تحقيقها متوقف على تحقق ضده وهو كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد اختلف في
قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع ما لا يمكن استناده الى محض حكم الاصل من غير جامع بينهما
والجامع يجب كونه علة الا بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون
باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية
المحضة فلا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد فرع الى اصل بجامع بينهما وقد اتى
المستدل بذلك وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه فالجواب من حقيقة القياس ان الجامع
فيه لا يتعلق على اللفظ كونه علة للحكم فيه وجواب هذا السؤال بيان ما يدل على علية الوصف
من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة السادس عدم التأثير وهو عبارة عن ابداء
وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة اقسام الاول
عدم التأثير في الوصف وهو ان يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه
كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم فيها الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز
القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا
السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف الحكم المانع من كونه علة له وهو سؤال المطالبة
وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التأثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد
استغني عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا
يصح بيعه كالطير في الهواء فالتمسك في الحال فيما يجب في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات
الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات
علة اخرى في الحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع عنده وقبله اخرون مجيزين لانه يصح
في الاصل ما يصلح للتعليل وان ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما بدلا
منها اما معينين او مبهمين على وجه التخيير احدهما يمتنع التعليل بالاخر فيه لا ولا يمتنع الثاني اذ لم
يكن الفرع مستقلا عليهما معناه الثاني ممتنع ايضا لانه يستحيل تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالثة

اما في الأصل بمعنى آخر و في قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الأصل و الفرع يجب عليه بيان نفيه
عن الفرع و الا فلا و لا بد ان يستند الى اصل الوصف الذي عارض به و جوابه اما بمنع وجود الوصف المطالب بتاثيره

٤٨٠

يلزم منه الترجيح من غير مرجح و هو ممنوع فكذا ما يلزمه و الرابع لا يتحقق معه الا بان يعلم تعلق من يتحقق
احد الوصفين في الفرع دون الآخر فيجوز ان يكون ذلك الآخر هو العلة و حقيقة هذا الاعتراض المعارضة
في الأصل و جوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان
طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر و التقسيم او بيان كونه ملغى
في جنس الاحكام كالطول و القصر و نحوهما او كونه ملغى في جنس الاحكام الحكم المعلل او ان كان مناسبا
كالذكورة في باب العتق او بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر
او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر
الخبر المذكور اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او بيان رجحان ما ذكره من الوصف
على ما عارض به المعترض بوجه من الوجوه الترجيحات السابقة الثالث عدم التاثير في الحكم
و هو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مالنا
انهم في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا في دار الحرب فان الاتلاف
في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب
و دار الاسلام و حاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب
وصف و ان ادرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الفرع و هو عبارة عن كون الوصف المدعى عليته
لا يطرد في جميع صور النزاع و ان كان مناسبا كما يقال في المرأة زوجت نفسها بغير كفو لا يجوز نكاحها
كما لو ثبت بغير كفو لانها زوجت نفسها من غير كفو و ان كان مناسبا للحكم و هو بطلان النكاح
الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو و غير الكفو
و حاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة بغيره عند الانكاح
التوضيح و ليس راجعا الا الى عدم التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفو ثابت في الاصل الخامس
القدح في مناسبة الوصف المعلل به للحكم و ذلك بان يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مفسدة مساوية للمصلحة
و وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها و جوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة
بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل و اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل و ذلك
ان يقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها لزم التحكم و عدم الالتفات عليها

اضافة الحكم اليه

و اما في الفرع بان يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما و اختلف في قبوله من حيث
ان المعترض شانه الهدم لا الاستدلال و من حيث تحققه بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل

اضافة الحكم اليه في محل التعليل سواء ما ذكرته ثم ثبوت الحكم بعيدا و هو خلاف الاصل التاسع
القدح في افضاء الحكم الى المقصود و هو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق
المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال و النساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا
انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها و النظر اليها المفضية الى الفجور فيقول المعترض
هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى تعلق الرغبة
في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا و جوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر
الى المراة بشهوة عادة فالامتناع العادي بمرور الاوقات و تطاول الازمنة يصير كالامتناع
الطبيعي كالامهات و به يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به خفيا
خفيا كما لو علل بالرضا و القصد فانه قد يقال القصد و الرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي
لا يطلع عليها بانفسها فلا يجوز علة للحكم الشرعي و لا معرفة فان الخفي نفسه لا يكون معرفا للخفي
و جوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات و الصيغ الظاهرة و ضبط القصد بما
يتبعه من الافعال المشاهدة الحادي عشر كون الوصف المعلل به مظنونا غير منضبط كما
التعليل بالحرج و المشقة و الزجر و الردع و نحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما
يضطرب و يختلف باختلاف الاشخاص و الازمان و الاحوال و ما هذا شانه فدأب الشارع فيه
رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس و التخبط في مثله كما في رخص السفر
بحكم السفر فلا يرد بحكم المشقة و منعا للاصل في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه
الامور بالزيادة و النقصان و الشدة و الضعف و جوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه
او منضبطا بضابط كضبط الحرج و المشقة بالسفر و نحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى آخر يصلح للتعليل
به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كما عارض من علل تحريم الربا في الفضة بالطعم او الكيل
او القوت او غير مستقل بالتعليل على حدة بل يكون داخلا في التعليل و جزءا من العلة و ذلك كالمعارضة
من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد
و نحوه و هذا اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما
سبق التحقيق فيه و منهم من قبله اذ ما ذكره المستدل مجرد احد المعارض مع كونه علة

ولا حجر في الطريق واما في الأصل والفرع معا وهو سؤال الفرق ولكن هذا آخر ما نذكره في هذا
الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الأصول فانه قد بلغ الغاية
وتجاوز الحد والنهاية والله الموفق بالصواب تمت الكتاب بعون الملك الوهاب

ايضا واما ان صح التعليل به لكونه حاصلا لذلك في ضمن العدم للمعارض لان العدم لا يجوز كونه
علة ولا جزءا منها لما تقدم وان صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده لانه
لا معنى لعلية الا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان
كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة
من المتأخرين لانه قد وجد في الأصل وصفان احدهما الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي
ذكره المعترض واما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل
وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاول
باطل لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وحينئذ يمتنع تعدية الحكم من الأصل الى الفرع اذا
لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة يمتنع التعدية على تقدير من منها
وهو كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وانما التعدية على تقدير
واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين
اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين
من غير ترجيح يكون تحكما لا انا علمنا قطعا نعم لابد ... وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف
الذي ابداه المعارض المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع
وذلك لا يتم الا بانتفاء ذلك الوصف في الفرع ... ليكون الفرع ملحقا بالأصل على التقدير
الثلاثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم غرض المعترض ... ان وجد لا يجب عليه ذلك لانه
ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليتم الالحاق والا لم يتم وقيل
ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف
الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصده لم يجب بل يكفيه هذا الوصف ... لانه
لابد من ادراجه في التعليل لما ذكرناه من الدليل فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان
متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع لجميع الوصفين ... في المسئلة ... في الابتداء
العلة ... بل بعضها ... فلا اشكال ولا ... وهل يفتقر المعترض الى اصل ...

الذي عارض به المستدل حتى يشهد له بالاعتبار ... ولان حاصل هذه المعارضة
اما نفي الحكم بعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي الجرح او القتل العمد العدوان
بالجارح او صرف المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وكلا التقديرين لا يحتاج الى اصل
وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف
المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الأصل وبعدم صلاحيته
للعلية ... وعدم انضباطه او مطالبته ببيان تأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه او بالسبر والتقسيم
الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود
مانع للحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات
المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون
فقالوا ان المعارضة استدلال وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون
فقالوا انه وان كان استدلالا لكنه بيانه ملزوما لهدم ما بناه المستدل فقد دليله كان متمسكا
اذ لا حجة على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه ... ولو لم
يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلفت فائدة البحث واللجة وجوابه ان يقدح فيه
المستدل بما يقدح به المعترض في دليله كان المستدل معترضا ... وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا
في جواز دفعه بالترجيح بدليله فمنهم من منع لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج
من كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه متى ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض وجب
الترجيح تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الفرق وهو عبارة عن المعارضة في
الأصل والفرع معا جمعا او قصرا على احدهما ليكون فرقا وقد اختلفوا فيه فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسئلة
مختلفة وهي المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو قول
ابن شريح وآخرون جعلوه سؤالا واحدا لان المقصود منه هو الفرق وان اختلفت صيغته وقد
تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع ... وباقي الاعتراضات
واجوبتها ... وحيث انتهى الكلام ... وجدنا ... فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى
على نواله ... وقسمه ومصلين على سيد الرسل وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الأمجاد

الصفيا او انقضاء وفرغ من تسويده العبد الفقير المذنب المحتاج الى رحمة الله
رستم الشوى سركاني غفر الله له ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات